3 1761 09704088 5

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/christologiedesa03heng

Bibl. Lit. Gen.

Christologie

des

Alten Testaments

und

Commentar

über die

Messianischen Weissagungen der Propheten.

Von

E. W. Hengstenberg

der Philosophie und der Theologie Dr. und der letzteren ord. Professor an der Universität zu Berlin.

Dritter und letzter Theil.

Berlin,
bei Ludwig Oehmigke.

1835.

24794

Vorwort.

Mit innigem Danke gegen Gott, der dem Müden Kraft gibt, und Stärke genug dem Unvermögenden, sieht sich der Verfasser am Ende eines langen und oft beschwerlichen Weges.

Zwischen Anfang und Ende liegt eine Zeit von sieben Jahren, und Gleichartigkeit der Behandlung würde also nicht Lob, sondern Tadel seyn. Der Verfasser hofft, dafs die Jahreszahl, welche das äussere Verhältnifs der Theile zu einander bezeichnet, auch für das innere Verhältnifs sich als bezeichnend erweisen werde, und diese Hoffnung richtet ihn auf, während die Vergleichung des ganzen Werkes mit seiner Idee, welcher von Anfang an nach Kräften nachgestrebt zu haben er sich bewufst ist, ihn niederschlägt. Manche einzelne Behauptung des ersten Bandes ist in den folgenden, oft stillschweigend, berichtigt worden. Doch geht die Differenz über Einzelnheiten und über das ganze niedere Gebiet des Sprachlichen hinaus. Sie äufsert sich in der ganzen Grundansicht von dem Wesen der Weissagung, über das der Verfasser, der sich mehr und mehr in die

Propheten hineinlebte, erst später gröfsere Klarheit erhalten hat. Grade in Bezug auf diese wichtigste Differenz aber wird es dem Kundigen leicht werden, die frühere Darstellung aus der späteren zu ergänzen.

Auch dieser Band hat den früher beabsichtigten Umfang bedeutend überschritten. Der geneigte Leser wird diefs hoffentlich um so leichter verzeihen, da es jetzt doch sicher das letzte Mahl ist, dafs er zu verzeihen braucht. Mehr abzukürzen war dem Verfasser, dem oberflächliche Kürze noch verwerflicher erscheint, als Weitschweifigkeit, nicht möglich. Die Weissagung Ezechiels vom neuen Tempel hätte er gern noch behandelt. Aber sie mit der sachgemäfsen Ausführlichkeit zu behandeln, wagte er nicht, und sich mit einigen Andeutungen begnügen mochte und vermochte er nicht. Er hielt es daher für das Beste, diesen prophetischen Abschnitt sich auf spätere Zeit zum Gegenstande einer Monographie aufzubewahren. Auf spätere Zeit; denn jetzt ist er durch die lange gleichartige Arbeit so ermüdet, dafs er der Erfrischung durch eine verschiedenartige bedarf.

Berlin, den 27. Dezember 1834.

Der Verfasser.

Übersicht

über den Inhalt des ganzen Werkes.

Diese Übersicht ist aus den speciellen Inhaltsanzeigen vor Band 1. und 2. zu ergänzen.

		Seite
Allgemeine Einleitung.	I, 1.	
Die Messianischen Weissagungen des		
Jesaias.	I, 2.	
	(vgl. II. S. 1. ff. zu C. 11, 1. und III. S. 392. ff. über C. 40, 3—5.)	
Jeremias.	III.	
	Allgemeine Vorbemerkungen	495
	Der Abschnitt Cap. 3, 14—17.	506
	Der Abschnitt Cap. 23, 1— 8.	536
	Der Abschnitt Cap. 31, 31—40.	564
	Der Abschnitt Cap. 33, 14—26.	602
Ezechiel.	III.	
	Allgemeine Vorbemerkungen	620
	Der Abschnitt Cap. 11, 14—21.	623
	Der Abschnitt Cap. 17, 22—24.	634
	Der Abschnitt Cap. 21, 30—32.	640
	Der Abschnitt Cap. 34, 23—31.	648
	Der Abschnitt Cap. 36, 22—32.	655
	Der Abschnitt Cap. 37, 22—28.	665
Daniel.	II.	
	Die siebenzig Wochen	401

		Seite
Die Messianischen Weissagungen des		
Hoseas.	III.	
	Allgemeine Vorbemerkungen	1
	Der Abschnitt Cap. 1—3.	14
Joel.	III.	
	Allgemeine Vorbemerkungen	137
	Der Abschnitt Cap. 1—2, 18.	146
	Über Cap. 2, 23.	167
	Der Abschnitt Cap. 3.	172
Amos.	III.	
	Allgemeine Vorbemerkungen	194
	Der Abschnitt Cap. 9.	201
Micha.	III.	
	Allgemeine Vorbemerkungen	238
	Über Cap. 1 und 2.	249
	Über Cap. 3—5.	266
	Der Abschnitt Cap. 4, 9—14.	281
	Der Abschnitt Cap. 5.	293
Haggai.	III.	
	Allgemeine Vorbemerkungen	335
	Der Abschnitt Cap. 2, 6—9.	337
Sacharjah.	II.	9
Maleachi.	III.	
	Allgemeine Vorbemerkungen	371
	Der Abschnitt Cap. 2, 17. — 3, 6.	386
	Der Abschnitt Cap. 3, 13—24.	421
	Das N. T. im Verhältnifs zu Maleachi	457

Der Prophet Hoseas.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Dafs die Thätigkeit des Propheten auf das Reich Israel gerichtet war, das liegt so am Tage, dafs alle darüber einverstanden sind und seyn müssen. Ob aber der Prophet auch aus der Mitte derer gewesen, denen er predigte, oder ob er vielmehr aus dem Reiche Judah von Gott berufen wurde, darüber sind die Meinungen getheilt. Das letztere hat mit grofser Zuversicht u. A. Maurer behauptet, *Observv. in Hos.*, in den *commentatt. theoll. II.* 1. *p.* 293. Allein die Gründe, auf die er sich stützt, halten nicht die Probe aus. Er beruft sich 1. auf die Überschrift. Dafs in dieser die Könige von Judah, unter denen Hoseas wirkte, überhaupt, dafs sie zuerst, und dafs sie vollständig genannt werden, während von den Königen von Israel nur Einer, zeige, besonders bei Vergleichung der Überschrift des Amos, dafs der Prophet in den Königen von Judah seine Obern erkannte. Allein es ist hiebei ganz die Stellung übersehen, welche die Frommen in Israel überhaupt und namentlich die Propheten zu dem Reiche Judah einnahmen. Sie betrachteten die ganze Trennung als Abfall von Gott, nicht blos die religiöse, sondern auch die bürgerliche. Wie konnten sie wohl anders, da ja die ewige Herrschaft über die Theokratie von Gott dem Stamme Davids ertheilt worden? Wie eng das

Religiöse und das Bürgerliche zusammenhing, das zeigt sich schon daraus, dafs Jerobeam und alle seine Nachfolger daran verzweifelten, ihr Regiment halten zu können, wenn sie nicht in religiöser Hinsicht den Rifs so grofs als möglich machten. Das Haupt der Propheten in dem Zehnstämmereiche, Elias, legte dadurch, dafs er zwölf Steine nahm, nach der Zahl der Stämme Israels (1 Regg. 18, 31.), deutlich genug an den Tag, dafs er die Trennung für eine in der Idee nicht vorhandene, und daher auch in der Wirklichkeit dereinst aufzuhebende, das Regiment in dem Reiche Israel nur für ein solches *de facto*, nicht *de jure* hielt. Am bestimmtesten aber finden wir diese Ansicht bei Hoseas ausgesprochen. „Sie haben zu Königen gemacht, und nicht von mir — spricht der Herr bei ihm C. 8, 4. — zu Fürsten, und ich wufste nicht." Gottlosigkeit ist ihm also die Basis des ganzen Regimentes in Israel; weil sie ohne und wider Gott König und Fürsten gewählt, so sollen sie durch Gott ihnen genommen werden, C. 3, 4. Heil kann dem Volke nicht eher werden, als bis Israel und Judah sich Ein Haupt setzen, Cap. 2, 2., bis die Kinder Israel suchen den Jehovah, ihren Herrn, und den David, ihren König, C. 3, 5. Beides ist ihm aufs engste verbunden. Keine wahre Rückkehr zu dem unsichtbaren Oberhaupte der Theokratie, ohne zugleich zu dem sichtbaren, dem Stamme Davids. Was dereinst die Masse nach der Bekehrung thun sollte, das mufste der Bekehrte schon jetzt thun. Er erkannte schon jetzt die Regenten aus dem Stamme Judah für seine wahren Oberhäupter, wenn er gleich den Oberhäuptern von Israel den bürgerlichen Gehorsam so lange leistete, bis Gott das Regiment wieder aufhob, was er im Zorne dem Volke gegeben, und im Zorne über den Abfall des Davidischen Stammes ihm entgegengestellt hatte. Hieraus nun erhellt deutlich, dafs die Beschaffenheit der Überschrift gar nicht zu ihrer Erklärung der Annahme bedarf, dafs Hoseas von Geburt ein Judäer war. Mit demselben Rechte könnte man auch behaupten, dafs alle Propheten im Reiche Israel, welche den

Kälberdienst verwarfen — also alle ohne Ausnahme — aus dem Reiche Judah gewesen seyen. Denn der Kälberdienst steht mit dem Abfall von dem Gesalbten Gottes ganz auf einer Linie. Hoseas nennt zuerst und vollständig die Herrscher aus der legitimen Familie. Dann fügt er noch den Namen Eines der Regenten aus dem Reiche Israel hinzu, unter dem seine Wirksamkeit begann, weil es darauf ankam, die Zeit ihres Beginnens genau zu bestimmen. Usias, der erste in der Reihe der von ihm genannten Judäischen Könige, überlebte den Jerobeam um 26 Jahre (vgl. Maurer *p.* 284.). Wäre der letztere nun nicht neben ihm genannt, so könnte man leicht auf den Gedanken kommen, dafs der Prophet erst in seiner letzten Periode sein Amt angetreten. Dann aber mufste, was er über den Sturz der Familie Jerobeams sagte, als *vaticinium post eventum* erscheinen. Denn dieser erfolgte schon bald nach Jerobeams Tode. Ebenso auch was er über das gänzliche Herabkommen des unter Jerobeam so blühenden Reiches sagte. Denn von dem Tode Jerobeams an eilte das Reich mit raschen Schritten seinem Untergange entgegen. Sollte also erkannt werden, dafs das Zukünftige vor Gott und seinen Dienern liege, „ehe es aufkeimt" (Jes. 42, 9.), so mufste der Anfang der Wirksamkeit des Propheten genauer bestimmt werden, als in den 14jährigen Zeitraum fallend, während dessen Usias und Jerobeam zusammen regierten. Ohne diesen speciellen Grund würde Hoseas, um gleich von Anfang an seine Gesinnung darzulegen, gar keinen König von Israel genannt haben. 2. Ebenso unbedeutend ist der innere Grund, den Maurer (p. 294.) geltend macht. Die „*morum magistri*", meint er, pflegen, was sie an den Ihrigen hart tadeln, an Fremden leichter zu rügen. Hoseas aber strafe, wenn er auf die Judäer komme, diese eben so hart, wie die Israeliten. Allein aus solchen *loci communes* lassen sich nie sichere Folgen ableiten. Dann könnte man ja auch schliefsen, dafs Jesaias und dafs der Verfasser der Bücher der Könige aus dem Zehnstämmereiche gewesen seyen, weil sie die

Sünden der Israeliten nicht weniger scharf rügen, wie die der Judäer. Diesem *locus comm.* kann man sehr leicht einen andern ebenso wahren entgegenstellen, die „*morum magistri*" pflegen, aus Vorliebe zu den Ihrigen, ihre Fehler milder zu beurtheilen, wie die der Fremden. Schon auf dem Gebiete, wohin sie gehören, sind solche Sätze sehr behutsam anzuwenden, weil die eine Rücksicht so leicht durch eine andere überwogen werden kann. Hier aber kommen sie gar nicht in Betracht. Die Propheten, als Organe des Geistes, redeten ohne diese oder jene Rücksicht die klare und baare Wahrheit. Mochte Hoseas Judäer oder Israelit seyn, immer würde er sich auf gleiche Weise über die Judäer aussprechen, ihre Sünden scharf rügen und dabei, wie er es thut, ihre Vorzüge — „denn das Heil kommt von den Juden" — lebhaft anerkennen.

Steht es nun aber so mit den Gründen für den Judäischen Ursprung des Hoseas, so zeigt es sich bald, dafs die Wahrscheinlichkeit desselben zu der des Israelitischen Ursprunges noch nicht in dem Verhältnisse steht, wie 1 zu 100. Die Propheten waren im Reiche Israel fast noch zahlreicher, wie im Reiche Judah, und doch kennt die ganze Geschichte nur zwei Beispiele von Propheten, die aus dem Reiche Judah ins Reich Israel gesandt wurden, den Propheten, von dem 1 Regg. 13. redet, der eigentlich nicht einmal hieher gehört, da er nur eine einzelne Mission in das Reich Israel erhielt, zu einer Zeit, als dort das Prophetenwesen noch nicht organisirt war, und den Amos. Bei diesem tritt es aber auch deutlich hervor, dafs er nur eine Ausnahme von der Regel war, noch mehr wie durch die Angabe des Judäischen Geburtsortes in der Überschrift, durch die in Cap. 7. erzählten Verhandlungen mit dem Priester Amazjah, vgl. bes. V. 12.

Was das Zeitalter des Propheten betrifft, so wird seine Wirksamkeit in der Überschrift in die Regierung der Könige Usias, Jotham, Ahas und Hiskias versetzt. Hiedurch wird ihr allerdings ein langer Zeitraum angewiesen: von der Re-

gierungszeit des Usias wenigstens 26 Jahre, dazu die 16 Jahre des Jotham und die 16 des Ahas, und wenigstens 1 oder 2 Jahre des Hiskias. So erhalten wir also, aufs geringste gerechnet, 60 Jahre.

Diese so lange Dauer der Wirksamkeit des Propheten könnte gegen die Ächtheit und Richtigkeit der Überschrift Verdacht erwecken. Allein dieser wird sogleich dadurch niedergeschlagen, dafs die in dem Buche selbst enthaltenen Angaben uns auf einen ebenso ausgedehnten Zeitraum hinführen. Der Anfang der Wirksamkeit des Propheten darf nicht später gesetzt werden. Denn Cap. 1, 4. wird der Sturz des Hauses Jerobeams, der bald nach seinem Tode erfolgte, als ein Ereignifs der Zukunft angekündigt. Auch erscheint in der ganzen ersten Rede der Zustand des Reiches noch als blühend. Das Ende kann nicht in eine frühere Zeit fallen. Denn in C. 10, 14. wird eine Expedition des Salman, oder Salmanassar (Vitringa *proll. z. Jes. p.* 6.; Gesen. *thes. s. v.)* gegen das Reich Israel als schon vergangen bezeichnet, und mit einer zweiten gedroht. Die erste Expedition des Salmanassar aber, von der 2 Regg. 17, 1. ff. handelt, gränzt nahe an den Regierungsantritt des Hiskias. Denn sie war gegen den Hoseas, König von Israel gerichtet, der im 12ten Jahre der 16jährigen Regierung des Ahas seine Regierung antrat.

Könnten wir aber auch nicht also die Angaben der Überschrift anderweitig bestätigen, so würde sie doch schon allein hinreichend seyn, für dieselben Gewähr zu leisten, um so mehr, da eine so lange Dauer des manchmal in früher Jugend angetretenen Prophetenamtes auch sonstige Analogieen für sich hat. Die Überschrift hat dieselbe Auctorität für sich, wie jeder übrige Theil des Buches; und es läfst sich kaum der Leichtsinn begreifen, mit der man sie in neuerer Zeit ziemlich allgemein als unächt oder doch verdächtig bezeichnet hat (De Wette Einl. §. 226. 29., Rosenm. p. 25., Maurer u. A.). Sie läfst sich ja gar nicht von dem Buche abtrennen. Dafs

V. 2. ausdrücklich bemerkt wird, das Folgende gehöre in den Anfang der Wirksamkeit des Hoseas, mufs doch einen Zweck haben. Ein solcher läfst sich aber nur dann nachweisen, wenn im Vorhergehenden näher bestimmt worden, in welche Zeit dieser Anfang fiel, noch unter die Regierung Jerobeams, wo das sichtbar Erscheinende noch gar keine Veranlassung zu solchen Aussichten in die Zukunft darbot, wie die in den ersten 3 Capp. enthaltenen. Man kann also nicht V. 1. für späteren Zusatz erklären, ohne zugleich in V. 2. die Worte: תְּחִלַּת — בְּהוֹשֵׁעַ. Diese hängen aber wieder aufs engste, durch das *Fut.* mit *Vav conv.*, was nie einen Anfang bilden kann, mit dem Folgenden zusammen, so dafs man also entweder das Ganze für später aufgezeichnet, oder auch die Überschrift für dem Hoseas angehörig erklären mufs.

Fruchtbarer, als solche nichtige Zweifel, sind gewifs die Betrachtungen, welche Calvin über die lange Dauer der Wirksamkeit des Propheten anstellt: „*Si deus tantum per annos XX aut XXX nostra opera utatur, hoc nobis est molestissimum; praesertim si bellandum est cum impiis hominibus, et qui non libenter suscipiant jugum, imo qui contumaciter nobis resistant, cupimus statim liberari et vellemus esse emeriti milites. Quum ergo videmus hunc prophetam durasse ad tam longum tempus, sit nobis exemplum tolerantiae, ut scil. non despondeamus animos, etiamsi dominus non statim nos ab onere liberet.*"

Die Ausll. haben es nun eifrig versucht, zu bestimmen, welchen einzelnen Theilen des langen Zeitraums die einzelnen Theile des Buches angehören, und noch zuletzt haben sich Maurer und Stuck viel damit abgemüht. Dieſs ist aber hier, wie bei Micha und überhaupt bei den meisten unter den kleinen Propheten, ein ganz vergebliches Unternehmen. Falsch ist nämlich die Voraussetzung, auf der es beruht, dafs die Sammlung aus einer ganzen Anzahl einzelner, abgetrennter Stücke bestehe. Wir haben die Weissagungen des Hosea nicht voll-

ständig, sondern nur eine Quintessenz ihres wesentlichen Inhaltes, eine Übersicht, die er selbst gegen das Ende seiner Wirksamkeit gegeben. Hierauf führt 1. schon das דְּבַר־יְהוָה in der Überschrift, was freilich für sich nicht entscheidend ist, da der Prophet auch äufserlich getrennte Reden in eine ideelle Einheit zusammenfassen könnte, aber doch, so lange für das Gegentheil kein Grund vorhanden ist, leichter auf eine auch durch äufsere Einheit verbundene Rede bezogen wird. 2. Das gänzliche Fehlen aller chronologischen Bestimmungen, mit Ausnahme der in V. 2., die nur dazu dient, die Beweiskraft des anderweitigen Fehlens zu verstärken. 3. Das Fehlen aller sicheren Indicien von Anfang und Ende einzelner Stücke; nur neue Ansätze finden sich, grade so wie im 2ten Theile des Jesaias, sonst geht die Rede immer in gleicher Weise fort. 4. Das Schwankende und Allgemeine der historischen Beziehungen, was nothwendig entstehen mufste, wenn die Weissagung sich auf gleiche Weise auf den ganzen langen Zeitraum bezog. — Das Vorhandenseyn der Thatsachen, auf denen die beiden letzten Gründe beruhen, erhellt schon hinreichend aus dem gänzlichen Auseinandergehen der Meinungen über Zahl und Umfang der einzelnen Stücke, und über die Zeit ihrer Abfassung. Nicht zwei bedeutendere Ausll. kommen hier auch nur in den Hauptpunkten miteinander überein. Solche Verschiedenheit findet sich bei keiner Sammlung, welche wirklich aus vereinzelten Weissagungen besteht. 5. Ton und Sprache bleiben sich durch das Ganze zu sehr gleich, als dafs ein so langer Zeitraum zwischen den einzelnen Weissagungen liegen könnte. Freilich nur ein untergeordneter Grund, der aber doch in Verbindung mit der Grundlage des ganzen Beweises, 3. und 4., seine Bedeutung erhält.

Es bleibt nun jetzt noch übrig, einen Überblick über die geschichtlichen Verhältnisse zur Zeit des Propheten zu geben, um so mehr, da wir ihrer auch zur Erklärung der Messianischen Weissagung seines Zeitgenossen, des Amos, bedürfen.

Das Reich Israel trug gleich von seiner Entstehung an einen doppelten Keim des Verderbens in sich, die Errichtung des Kälberdienstes und den Abfall von der Davidischen Dynastie. Was das erstere betrifft, so gingen die Folgen dieser scheinbar sehr vereinzelten Übertretung einer Mosaischen Verordnung viel weiter, als es bei oberflächlicher Betrachtung scheinen möchte. Es zeigte sich auch hier, dafs ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäuert. Wichtiger noch als die niedrigen Vorstellungen von Gott, die durch diese Symbolisirung desselben erzeugt wurden, war eine andere Seite der Sache. Das Verbot des Bilderdienstes im Pentateuch war so bestimmt und klar als möglich. Die Könige von Israel waren weit entfernt, dasselbe zu verwerfen; sie fanden aber doch, so schwer dieſs auch scheinen mag, eine Deutung aus, wodurch sie die Anwendung desselben auf ihre Einrichtung beseitigten. Ein solches Verfahren, einmal eingeschlagen, mufste weiter führen. Da man sich bei Einem so wichtigen Falle erlaubt hatte, das Gesetz wider besseres Gewissen zu drehen und zu deuteln, wahrscheinlich behauptend, es sey nur mit Bezug auf die rohe Sinnlichkeit der ersten Generation gegeben, so that man dieſs auch bei anderen, so oft die Neigung des verderbten Herzens dazu aufforderte. Jede bewufste Untreue, die dennoch gehegt und nach innen und nach aufsen beschönigt wird, mufs bei einer Gemeinde nicht weniger, wie bei dem Individuum, den gänzlichen Verfall nach sich ziehen. Als Grund dieses Verfalls wird 2 Regg. 17, 9. sehr treffend angeführt: „Sie deckten (dieſs die einzige gesicherte Erklärung des כחד) Worte, denen nicht also war, über den Herrn, ihren Gott", d. h. sie erkühnten sich durch eine Menge von Verdrehungen und Deutelungen seines Wortes seine wahre Gestalt zu verhüllen. Dazu kam noch Folgendes. Jene erste Änderung des Religionswesens ging von der politischen Gewalt aus; diese sicherte sich auch für die Zukunft unbeschränkten Einfluſs auf die religiösen Angelegenheiten dadurch, dafs sie die ihr unabhängig gegenüberstehende

kirchliche Gewalt besiegte. Die Leviten, welche sich gegen den Kälberdienst erklärten, ohne sich an die elenden Sophismen zu kehren, welche der König zu seiner Beschönigung erfunden, wurden vertrieben; an ihrer Stelle wurden Creaturen des Königs zu Dienern des Heiligthums gemacht. Dieſs wurde nun (vgl. die merkwürdige Stelle Am. 7, 13.) des Königs Heiligthum, und das ganze Religionswesen, im graden Widerspruche gegen die Mosaische Verfassung, seiner Willkühr untergeben. Die Folgen davon muſsten um so betrübter seyn, je schlechter die Könige waren, und nach dem schlechten Fundamente, worauf die königliche Gewalt beruhte, nothwendig seyn muſsten.

An den Bilderdienst schloſs sich bald der Götzendienst an. Auch bei ihm hat man nicht an eine offne Opposition gegen den wahren Gott zu denken. Eine solche fand nur während einer Regierung statt, der des Ahab, unter der die Sache aufs äuſserste kam. Daſs man sie auch auſserdem angenommen, ist nur dadurch veranlaſst, daſs die Schrift, auf die Masse elender Beschönigungen nicht achtend, als directen Abfall von Gott bezeichnet, was dem Wesen nach dieſs war, wenn es sich auch äuſserlich nicht also kund gab. Man blieb äuſserlich dem Jehovah treu; man feierte seine Feste, man brachte die im Pentateuch vorgeschriebenen Opfer dar; man ordnete überhaupt das ganze Religionswesen nach seinen Vorschriften, wie sich dieſs aus den Büchern der Könige, und noch weit mehr aus Amos und Hoseas darthun läſst; aber man dachte dabei eine Weise aus, wie sich Licht und Finsterniſs identificiren, der Dienst der Götzen mit dem Dienste des Herrn verbinden lieſs. Dieſs war, da das Auge nicht einfältig war, nicht eben schwer. Man hatte das Beispiel heidnischer Völker vor sich, welche ganz bereit waren, ihren Gottheiten, in denen sie nur verschiedne Erscheinungsformen eines und desselben göttlichen Wesens erkannten, gegenseitige Anerkennung zu gewähren, und die diese Anerkennung auch gern auf den Gott Israels ausdehnten,

so lange nicht Intoleranz von Seiten seiner Bekenner ihnen entgegentrat, und sie zur Intoleranz anreizte. Bei den Völkern, in deren Mitte die Israeliten lebten, zeigte sich diese gegenseitige Anerkennung ihrer Religionen schon darin, dafs sie alle ihre höchste Gottheit durch denselben Namen Baal bezeichneten, und die jedem eigenthümliche Offenbarungsform durch ein Epitheton. Die Israeliten nun wähnten, zugleich die Anforderungen ihres Gottes zu befriedigen, und sich die Götzen der umwohnenden mächtigen Völker, namentlich der Phönizier, geneigt zu machen, wenn sie die Scheidewand zwischen beiden aufhöben. Jehovah und Baal waren ihnen dem Wesen nach identisch; der erstere, als die ihnen speciell angehörende Offenbarungsform, der Hauptgegenstand ihrer Verehrung, nach der von ihm selbst in seiner Offenbarung vorgeschriebenen Weise; der letztere aber auch nicht zu vernachlässigen, weil man dadurch auch der Gnadenerweisungen theilhaftig werden könne, welche diese Erscheinungsform der Gottheit mit sich führte. So nannte man den Jehovah auch Baal, Hos. 2, 16.; man feierte die Tage Jehovahs, V. 13., aber auch die Tage der Baalim, V. 15. So erklärt sich die auf den ersten Anblick auffallende Erscheinung, dafs wir bei Hoseas und bei Amos Alles voll Baaldienstes finden, während man doch nach den Büchern der Könige glauben sollte, dafs mit der Herrschaft des Ahab auch die Herrschaft dieses Dienstes vorübergegangen. Es schwand nur seine feindliche Opposition gegen den Jehovahdienst. Eine weit gefährlichere Religionsmengerei nahm ihre Stelle ein. Es läfst sich ja nicht verkennen, auf welcher Seite der Vortheil bei dieser Theilung seyn mufste: offenbar auf derjenigen, auf welcher immer, wenn das Herz zwischen Wahrheit und Lüge getheilt wird. Äufserlich blieb der Jehovahdienst vorherrschend; innerlich erhob sich der Götzendienst fast zur Alleinherrschaft. Waren erst die Schranken zwischen beiden Religionen aufgehoben, so mufste ja dem Geiste nach sich diejenige am stärksten geltend machen, welche dem Geiste

des Volkes am meisten zusagte. Dieſs war aber nach der verderbten Beschaffenheit der menschlichen Natur nicht die strenge Jehovahreligion, die, von Gott gegeben, nicht Gott in die menschliche Niedrigkeit herabzog, sondern verlangte, daſs der Mensch sich zu seiner Höhe erhebe, welche die Heiligkeit Gottes in den Mittelpunkt stellte, und darauf an ihre Bekenner die Anforderung der Heiligkeit gründete; sondern die weichliche, sinnliche, dem menschlichen Verderben, weil aus ihm hervorgegangen, schmeichelnde Götzenlehre. So wurde denn auch der Jehovah der Israeliten wirklich, wie sie ihn zur Abwechselung nannten, ein Baal. Und die Sache war dadurch gefährlicher, als wenn sie ihn auch äuſserlich daran gegeben hätten, daſs sie nun noch fortfuhren, auf seinen Bund und seine Verheiſsungen sich zu stützen, und sich auf ihren äuſsern Dienst etwas einzubilden, und also in ihrer falschen Sicherheit bestärkt wurden.

Die natürliche Folge dieses Abfalls von dem Herrn war eine furchtbare Ausartung der Sitten. Der nächste Ausfluſs des geistigen Ehebruchs war der leibliche. Wollust bildet einen Grundcharakter, wie der Asiatischen Religionen überhaupt, so besonders derjenigen, mit denen die Israeliten in Berührung kamen. Aber der verderbliche Einfluſs dehnte sich noch weiter, über das ganze sittliche Gebiet aus. Wo kein heiliger Gott, da ist auch kein Streben des Menschen nach Heiligkeit. Alle göttlichen und menschlichen Rechte werden mit Füſsen getreten; alle Bande der Liebe, des Gesetzes und der Ordnung werden gesprengt. So wird uns der Zustand des Landes in sittlicher Hinsicht durchgängig von seinen beiden Propheten geschildert; vgl. z. B. Hos. 4, 1. 2.: „Es ist keine Treue und keine Liebe und keine Erkenntniſs Gottes im Lande. Fluchen und lügen und morden und stehlen und ehebrechen; — sie brechen durch, und Blut gränzt an Blut.“ Aus dem sittlichen Verderben folgte dann wieder die innere Auflösung des Staates und seine Schwäche nach auſsen.

Die übernatürliche Folge des Abfalls von dem Herrn war schwere Strafe, die Er über das Volk verhängte. Mit wem Gott sich in eine nähere Verbindung eingelassen, wen er seiner Gnade gewürdigt, an dem wird er geheiligt, wenn er durch dessen Schuld nicht in ihm geheiligt worden. Weil Israel zum Volke des Herrn gehörte, so durfte es nicht immer fortfahren, äufserlich das zu scheinen, was es innerlich nicht mehr war.

Als den zweiten Keim des Verderbens bezeichneten wir den Abfall von dem Davidischen Hause. Seine Herrschaft beruhte auf göttlichem Rechte. Das neue Israelitische Königthum wurde auf den Sandgrund menschlicher Willkühr gebaut. Der erste König hatte sich durch seine eigne Kraft und Klugheit und durch des Volkes Gunst auf den Thron erhoben. Jeder, der dieselben Mittel in Händen hatte, glaubte in ihnen eine Berechtigung zu haben, ein Gleiches zu thun. So wechselte Dynastie auf Dynastie, Königsmord folgte auf Königsmord; in den blutigen, dadurch veranlafsten Kämpfen verwilderte das Volk immer mehr; einige Male fanden Interregna, Zeiten gänzlicher Anarchie statt; durch diese inneren Kämpfe wurde die Kraft nach aufsen immer mehr gebrochen. Kein Regent konnte diesen Quell des Unheils verstopfen. Er hätte ja dann seine Existenz als Regent aufgeben müssen. Ebenso wenig den andern; denn fiel erst die religiöse Scheidewand zwischen dem Reiche Israel und dem Reiche Judah weg, so drohte auch die bürgerliche einzustürzen.

Diefs waren im Allgemeinen die Verhältnisse, unter denen, wie die übrigen Propheten des Reiches Israel, so auch Hoseas auftrat. Dafs sie weit schwieriger waren, wie die im Reiche Judah, läfst sich nicht verkennen. Auch dort war das Verderben grofs; aber es war nicht so eng mit der Grundlage des ganzen Staates verflochten. Durchgreifende Reformen, wie die unter Hiskias und Josias waren möglich; an das äufsere

Bestehen der wahren Religion war das Interesse eines ganzen Stammes geknüpft.

Die äufserlich höchst glückliche Regierung des Jerobeam II., in welche der Anfang der prophetischen Thätigkeit des Hoseas fällt, hatte den Abfall vom Herrn und die Sittenlosigkeit nur noch vermehrt, und also den Grund gelegt zu der Reihe von Unglücksfällen, welche bald nach seinem Tode beginnend in schneller Folge das Volk seinem gänzlichen Untergange entgegenführten. Es wurde durch das Glück in seiner Sicherheit noch bestärkt; statt durch die unverdiente Barmherzigkeit Gottes sich zur Bufse leiten zu lassen, (vgl. 2 Regg. 14, 26. 27.), betrachtete es das Glück als eine Belohnung seines Abfalls, als ein Siegel, wodurch Jehovah-Baal die Richtigkeit seiner Wege bestätigte. Die falschen Propheten thaten das Ihrige, es in seinem Wahne zu bestärken; die wahren predigten tauben Ohren.

Gleich nach Jerobeams Tode fing es an sich zu zeigen, wer von beiden die Wahrheit auf seiner Seite hatte. Es folgte ein zehnjähriges Interregnum. Nach Ende desselben kam Jerobeams Sohn Sacharja zur Regierung; aber schon nach 6 Monaten wurde er von Sallum ermordet, 2 Regg. 15, 10. Diesen tödtete Menahem, nachdem er nur einen Monat regiert hatte, V. 14. Er herrschte 10 Jahre zu Samaria. Schon unter ihm bereitete sich die Katastrophe vor, welche dem Reiche den gänzlichen Untergang brachte. Er wurde dem Assyrischen Könige Phul tributpflichtig, V. 19—21. Ihm folgte sein Sohn Pekachjah im 50sten Jahre des Usias. Nach zweijähriger Regierung wurde er von Pekah, dem Sohne Remaljahs getödtet, der die Regierung zwanzig Jahre behauptete (V. 27.), und durch die Verbündung mit dem Könige von Syrien gegen das Brudervolk Judah (vgl. Jes. 7.) den Untergang Israels beschleunigte. Die von Ahas herbeigerufenen Assyrer unter Tiglathpilesar führten schon damals einen Theil seiner Bürger, die transjordanensischen Stämme, ins Exil weg. Pekah wurde im

vierten Jahre des Ahas von Hoseas getödtet, der im 12ten Jahre des Ahas zur Regierung kam, Cap. 17, 1., nach einem Interregnum von 8 Jahren. Er wurde dem Salmanassar tributpflichtig, und das Ende seiner neunjährigen Regierung war zugleich das Ende des Reiches der zehn Stämme. Durch eine gesuchte Verbindung mit Ägypten rief er die Rache des Königs von Assyrien über sich und sein Volk herbei.

Welche Stellung nun Hoseas unter diesen Verhältnissen einnahm, das läfst sich ziemlich vollständig erkennen aus dem Abschnitt Cap. 1—3, dessen Erklärung wir zu geben beabsichtigen. Dieser Abschnitt nämlich ist als eine Art von Grundrifs zu betrachten, dessen weitere Ausführung alle folgenden Weissagungen waren, grade so wie bei Jesaias das 6te, bei Ezechiel die beiden ersten Capp. Ehe wir aber zu ihm übergehen, haben wir noch einige Worte über die besonderen Commentare zu Hosea zu bemerken. (Die zu sämmtlichen kleinen Propheten sind schon früher charakterisirt worden.)

Es findet sich hier aber nur Eine wahrhaft ausgezeichnete Arbeit vor, der *Commentarius in Hoseam* von Jo. Heinr. Manger, Campen 1782. 4to. In diesem Werke hat die Auslegung des Hoseas ihren Höhepunkt erreicht, den relativen nämlich; von dem absoluten ist sie noch sehr weit entfernt. Seit der Zeit ist sie stark bergab gegangen. Man begreift kaum, wie solch einem Vorgänger sich Nachfolger anschliefsen konnten, wie Kuehnöl (Deutsche Bearb. 1789., Latein. 1792.), Böckel und Stuck, durch dessen weitschweifigen Lateinischen Commentar, Leipzig 1828., die Auslegung kaum in einigen Einzelheiten gefördert worden.

Der Abschnitt Cap. 1—3.

Es ist hier vor allem die Frage zu beantworten, ob, was in diesen Capp. erzählt wird, wirklich und äufserlich vorgefallen sey, oder nicht. Die Geschichte der Verhandlungen über

diese Frage findet man am vollständigsten bei Mark in der *diatribe de uxore fornicationum, qua exponitur fere integrum cap. I. Hoseae.* Leyden 1696. 4to, wiederabgedr. in der Tüb. Ausg. von dess. Verf. Comm. über die kl. Propheten, p. 114. sqq. Es lassen sich drei Hauptansichten unterscheiden. 1. Eine grofse Menge von Ausll. behauptet, dafs alle hier erzählten Thatsachen wirklich und äufserlich vorgegangen seyen. So unter den Kchvv. mit grofser Entschiedenheit Theodoret, Cyrillus von Alexandria und Augustinus, die meisten Ausll. der Lutherischen Kirche, aus der Reformirten z. B. Manger; in der neuesten Zeit noch Stuck. 2. Andere nehmen eine parabolische Darstellung an. So Calvin, welcher ausdrücklich die Annahme nicht nur eines äufseren, sondern auch eines inneren wirklichen Vorganges bestreitet. „Da der Prophet anfing zu lehren, so war sein Anfang also: Der Herr hat mich hieher gestellt, wie auf der Schaubühne, dafs ich euch erzählen soll, ich habe eine Frau genommen" u. s. w. Ganz ähnlich schon der Chald. Paraphrast, der das: gehe hin u. s. w. umschreibt durch: gehe, weissage gegen die Bewohner der ehebrecherischen Stadt. Ebenso unter den neueren Ausll. Bauer, Rosenm. u. A. Eigentlich nur eine Modification dieser Ansicht ist die sonderbare Meinung Luthers, dem doch nur einige spätere Lutherische Theologen (Osiander, Gerhard, Tarnov) aus übergrofsem Respect folgten, der Prophet habe seiner eignen keuschen Gattin nur den Namen und die Werke einer Ehebrecherin gegeben, also mit ihr vor dem Volke eine Art Schauspiel aufgeführt (vgl. dageg. Buddeus *de peccatis typicis*, in den *Misc. s. t.* 1. *p.* 261.). 3. Noch andere nehmen an, dafs der Prophet zwar wirklich, aber nicht äusserlich geschehene Thatsachen erzähle. Diese Ansicht wird für die damalige Zeit recht gut schon von Hieronymus vertheidigt, in der *epist. ad Pammachium*, und zu Cap. 1, 8. Nach Rufinus wurde in Palästina und Ägypten von allen denen, die besonders viel auf die Autorität des *Origenes* gaben,

geglaubt, jene Ehe sey nur im Geiste geführt worden. Auf die Schwierigkeiten der ersten Auffassung wurde man besonders aufmerksam gemacht durch den Spott der Manichäer (Faustus und Secundinus bei Augustin *t. VI. p.* 575.) über diese Erzählung. Auch die bedeutendsten Jüdischen Gelehrten (Maimonides in *Mor. Neb. p. II. c.* 46., Abenesra, Kimchi) stellen diese Ansicht auf. Einiges Neue zu ihrer Vertheidigung brachte Mark bei.

Von diesen drei Ansichten, wirklich und äufserlich, nicht äufserlich und nicht wirklich, wirklich und nicht äufserlich, mufs zuerst die zweite als gar nicht zur Concurrenz zulässig beseitigt werden. Es fehlt überhaupt an Beispielen, dafs Jemand sich selbst zum Gegenstande einer Parabel macht. Auch der Herr thut diefs nie, vgl. Hasert über die Versuchungsgeschichte, gegen Ullmann und Usteri, in den Stud. und Crit. 1830. Hft. 1. p. 75. Ganz natürlich, denn es würde auf diese Weise die Schranke hinweggenommen, die zwischen Parabel und wirklicher Begebenheit immer bleiben mufs. Hier aber würde diefs in solchem Grade geschehen, dafs fortan jede sichere Entscheidung, ob etwas für Parabel, oder ob es für Geschichte zu halten sey, schwinden würde. Das „Gott hat mir aufgetragen, dafs ich euch erzählen soll", fehlt ja ganz, und wird von jenen Auslegern mit nicht gröfserem Rechte, wie bei jeder andern Erzählung ergänzt. Wir haben Handlung und nur Handlung vor uns, ohne irgend eine Andeutung, dafs sie blos fingirt sey.

Welche von den beiden übrig bleibenden Ansichten aber die richtige sey, das glauben wir durch so sichere Gründe entscheiden zu können, dafs fortan diese Differenz als beseitigt zu betrachten seyn wird. Wir entscheiden uns aus folgenden Gründen unbedenklich für die letztere.

1. Die Vertheidiger eines äufseren Vorganges stützen sich, und diefs ist fast ihr einziger Grund, auf die Voraussetzung, dafs ihre Auffassung die zunächst liegende, natürliche, sey, dafs

sie

sie sich im Besitze befinden, aus dem sie nur durch zwingende Gründe vertrieben werden können, dafs der Vorgang, wäre er ein innerlicher, als solcher von dem Propheten ausdrücklich bezeichnet seyn würde. Diese Voraussetzung ist aber eine ganz falsche. Grade umgekehrt, die zunächst liegende Annahme ist die, dafs die symbolische Handlung in der Innenwelt vorgegangen sey. Sind gewisse Verrichtungen der Propheten, namentlich das Sehen, das Hören, ihr Sprechen mit dem Herrn u. s. w., wenn nicht bestimmte Anzeigen des Gegentheils vorliegen, innerlich zu fassen, warum nicht auch die übrigen? Denn jenes erstere setzt ja voraus, dafs die Welt, in der sich die Propheten befinden, eine ganz andere ist, wie die gewöhnliche, nicht die Aufsenwelt, sondern die Geisteswelt. Es ist handgreifliche Inconsequenz, wenn man mit *a Lith*, *de conjug. Hos.* Altdorf 1697. *p.* 12. bemerkt: *notum est*, ראה, *quando de sac. vatibus usurpatur*, *plerumque idem esse*, *ac videre aliquid per revelationem propheticam*, und dann doch noch behauptet, ohne zwingende Gründe sey man hier nicht zur Annahme eines innerlichen Vorganges berechtigt. Es ist ja nicht zufällig, dafs das Sehen bei den Propheten innerlich zu nehmen ist, und hat es einen Grund, so mufs dieser grade so für die Innerlichkeit des Gehens u. s. w. sprechen. Mit welchem Rechte will man wohl einen Unterschied machen zwischen den Handlungen Anderer, welche der Prophet beschreibt, und zwischen seinen eigenen? Die Vision und die symbolische Handlung sind sich nicht entgegengesetzt; die erstere ist nur die Gattung, welche die letztere als Art unter sich begreift. Dadurch wollen wir nicht etwa behaupten, dafs alle symbolischen Handlungen der Propheten blos in der inneren Anschauung vorgegangen seyen. Ein innerlicher Vorgang lag immer zu Grunde, aber zuweilen, wo es angemessen war, verkörperten sie denselben auch durch äufsere Darstellung (vgl. ein merkwürdiges ähnliches Beispiel aus neuerer Zeit in Crocii *Hist. Quakeriana p.* 13.). Eben defshalb kann dieser

Grund auch noch nicht entscheidend seyn. Aber er liefert doch einen nicht unwichtigen Vorbeweis. Ist das blofs Innerliche des Vorganges das Regelmäfsige, Natürliche, so mufs das Gegentheil hier bewiesen werden. Hätte man diefs erkannt, so würde man auch anderwärts, z. B. bei Jes. Cap. 20., vgl. Gesen., nicht versucht haben, durch falsche und gezwungene Deutungen die Annahme eines blos innerlichen Vorganges zu beseitigen.

2. Dafs ein blos innerlicher Vorgang zwecklos gewesen, wird wohl Niemand behaupten wollen, schon defshalb nicht, weil eine ganze Anzahl unläugbar und allgemein zugestanden blofs innerlich vorgegangener symbolischer Handlungen vorhanden ist. Der innerliche Vorgang wurde ja erzählt, schriftlich aufgezeichnet. Er hatte vor der nackten Darstellung derselben Wahrheit den Vorzug gröfserer Anschaulichkeit und Eindringlichkeit. Zuweilen, bei Handlungen, die in einen Moment concentrirt sind, kann dieser Vorzug dadurch wachsen, dafs der innere Vorgang auch äufserlich dargestellt wird. Hier aber würde grade das Gegentheil statt finden. Wir haben hier eine symbolische Handlung vor uns, welche äufserlich vorgenommen, durch mehrere Jahre fortgedauert haben würde. Das Auseinandertreten der einzelnen Momente würde ihr die Übersichtlichkeit, und somit die Eindringlichkeit geraubt haben. Was aber noch weit bedeutender ist, das natürliche Substrat würde sich hier im Gegensatze gegen die Idee so geltend gemacht haben, dafs diese darüber ganz übersehen seyn würde. Die häuslichen Verhältnisse des Propheten würden der Gegenstand einer Menge von Stadtgeschichten geworden seyn, und der Idee würde man nur defshalb gedacht haben, um den Spott desto mehr zu schärfen.

3. Der Befehl Gottes, als auf eine äufsere Handlung sich beziehend genommen, läfst sich auf keine Weise rechtfertigen. Diefs tritt am grellsten hervor, wenn man ihn mit Mehreren so versteht, der Prophet solle mit einer unzüchtigen

Weibsperson ohne gesetzmäfsige Ehe Kinder erzeugen. Jeder wird den Unwillen theilen, den Buddeus (l. c. p. 260.) gegen Thomas von Aquino äufsert, der dieser Auffassung folgend behauptet, das Gesetz Gottes sey in diesem speciellen Falle durch seinen Befehl aufgehoben worden. Gott selbst kann von seinen Gesetzen nicht lossprechen. Sie sind Ausdruck seines Wesens, Abdruck seiner Heiligkeit. Willkühr in dieser Beziehung in Gott setzen, heifst zugleich die Idee Gottes und die Idee des Guten vernichten. — Diese Auffassung ist nun freilich entschieden unrichtig, so sehr, dafs diefs weiter gar nicht nachgewiesen zu werden braucht. Aber auch bei der Auffassung von Buddeus u. A. findet sich unübersteigliche Schwierigkeit. Diese meinen, der Prophet habe eine früher unzüchtige Weibsperson geehelicht. Dagegen bemerkt treffend schon Calvin: *non videtur hoc rationi consentaneum, quod dominus ultro reddiderit prophetam suum contemtibilem. Nam quomodo exceptus fuisset prodiens in publicum, post inflictam sibi talem ignominiam. Si ipse uxorem duxisset, qualis hic describitur, debebat potius tota vita latere, quam suscipere munus propheticum.* Das Gesetz verbietet Levit. 21, 7. den Priestern, eine Hure oder eine Geschwächte zu heirathen. Was dem Buchstaben nach nur für die Priester, das gilt dem Geiste nach auch für die Propheten, ja für sie noch mehr, wie sich gleich zeigt, wenn man die Verordnung auf die Idee zurückführt. Diese ergiebt sich leicht aus dem angeführten Grunde, die Priester seyen heilig ihrem Gotte. Die Diener Gottes müssen seine Heiligkeit darstellen; sie dürfen also nicht durch eine so nahe Berührung mit der Sünde sich innerlich und äufserlich verunreinigen und entheiligen. Kann nun auch die innere Verunreinigung in einzelnem Falle durch besonders wirksamen Beistand der göttlichen Gnade verhindert werden, so bleibt doch immer die äufsere. Es ist undenkbar, dafs Gott dem Propheten gleich bei Antritt seines Amtes etwas geboten habe, was die segensreiche Führung desselben hindern mufste. — Mehrere,

welche die Schwierigkeiten auch bei dieser Auffassung fühlten, namentlich Manger, stellten ihr eine andere entgegen, bei welcher, ihrer Meinung nach, alles Bedenken wegfallen sollte. Der Prophet, sagen sie, ehelichte eine Person, die früher keusch, erst während der Ehe fiel. Diese Ansicht ist ohne allen Zweifel die richtige. Dieſs erhellt aus dem Verhältnisse des Bildes zur Sache. Es soll ja nach V. 2. abgebildet werden, wie das Volk hurt hinter dem Jehovah weg. Der geistige Ehebruch setzt voraus, dafs die geistige Ehe schon geschlossen war. Dem gemäfs kann auch das Weib ein hurerisches nur genannt werden wegen der Hurerei, die sie nach der Verehelichung trieb. Dieſs wird auch bestätigt durch Cap. 3, 1., wo dem weiteren, auch den Ehebruch umfassenden Ausdruck huren, der engere ehebrechen substituirt wird. Die frühere Unkeuschheit des Weibes würde ganz bedeutungslos dastehen, ja sie würde der Sache gradezu widersprechen. Denn vor der am Sinai geschlossenen Ehe war Israel dem Herrn in treuer Liebe ergeben, vgl. Jerem. 2, 2. „ich gedachte dir der Zärtlichkeit deiner Jugend, der Liebe deines Brautstandes, deines Wandelns hinter mir in der Wüste, im Lande unbesät." Vgl. auch Ez. C. 16., wo Israel vor seiner Verehelichung als eine *virgo intacta* erscheint. Allein so richtig auch diese Ansicht ist — jede andere verrückt den ganzen Gesichtspunkt — so falsch ist die Meinung, dafs bei ihr alles Bedenken wegfalle. Was gegen die vorige bemerkt worden, trifft auch sie. Besser noch hätte der Prophet eine früher Unzüchtige heirathen können, in der Hoffnung, dafs ihr nachheriger besserer Wandel ihre frühere Schande auslöschen werde, als eine früher Keusche, die unkeusch werden und eine lange Zeit unkeusch bleiben mufste, weil sonst die symbolische Handlung ihre ganze Bedeutung verloren haben würde. — Es ist wohl kaum ernstlich gemeint, wenn man sagt, was als äufsere Handlung unanständig, sey es auch als blos innerliche. Hier wufste ja Jeder, dafs der Prophet bloſser Typus war; und bei seiner Frau trat dieſs so hervor, dafs der Spott gewifs

der Beschämung wich. Eine äufserlich eingegangene eheliche Verbindung aber ist nie rein typisch; sie hat immer auch abgesehen von dem Typischen ihre Bedeutung, und mufs abgesehen von ihm ihre Rechtfertigung haben. Der Spott wäre in diesem Falle nicht nur ein gar zu nahe liegender, sondern auch in gewisser Hinsicht ein begründeter gewesen.

4. Wäre die Handlung eine äufserlich vorgegangene, so läfst sich nicht das Überschwanken von der symbolischen Handlung zum blofsen Bilde und zur ganz nackten Darstellung erklären, wie wir es hier finden. In dem ersten Capitel ist die symbolische Handlung ziemlich gehalten. Aber in der noch zu demselben Abschnitt gehörenden Verheifsung Cap. 2, 1 — 3. wird sie fast ganz aus den Augen gelassen. Wie den Typus des geistigen Ehebruchs und der darauf folgenden Verstofsung der leibliche, so sollte den Typus der Begnadigung des Volkes durch den Herrn die Wiederannahme der wegen ihrer Untreue verstofsenen, nun aber gebesserten Gattin bilden. Davon aber findet sich keine Spur. Und doch darf man nicht etwa sagen, dafs der Grund in einer Differenz des Typus von der bezeichneten Sache, darin liege, dafs die Frau des Propheten sich nicht gebessert habe. Denn fände eine solche Differenz statt, so würde der Typus gar nicht gewählt seyn. Das Gegentheil erhellt auch aus Cap. 2, 9. — In dem ganzen zweiten Abschnitte, Cap. 2, 4—25., wird zwar auf die symbolische Handlung Rücksicht genommen, aber auf eine so freie Weise, dafs sie zu einem blofsen Bilde sich verflüchtigt, hinter dem die Sache sich beständig hervordrängt. In Cap. 3. gewinnt die symbolische Handlung wieder mehr Consistenz. Diese Erscheinungen erklären sich nur, wenn man den Vorgang als einen innerlichen nimmt. Bei einem äufserlichen ist der Übergang von der symbolischen Handlung zum Bilde und vom Bilde zur Sache nicht so leicht. Das Substrat der Idee ist da weit materieller, sie weit mehr an dasselbe gekettet.

5. Unübersteigliche Schwierigkeit macht bei der äufseren Auffassung das dritte Capitel, so dafs der hierauf beruhende Grund eigentlich schon für sich allein ganz hinreichend ist. „Da sprach der Herr zu mir wiederum: gehe, liebe ein Weib, geliebt von ihrem Freunde und ehebrechend". Diese Ausll. befinden sich hier in nicht geringer Verlegenheit. Mehrere nehmen an, das Weib, welches der Prophet aufgefordert werde zu lieben, sey seine frühere Gattin, die Gomer. Mit dieser solle er sich wieder aussöhnen. Allein hieran kann gar nicht gedacht werden. Dagegen ist die ganz unbestimmte Bezeichnung durch אִשָּׁה, dann V. 2. der Kauf des Weibes, der voraussetzt, dafs sie früher noch nicht im Besitze des Mannes gewesen, dann auch, dafs das: geliebt von ihrem Freunde und ehebrechend, nach der richtigen Auslegung nur heifsen kann: die, ungeachtet sie von ihrem treuen Gemahle geliebt wird, doch die Ehe brechen wird, so dafs also, auf die Wiedervereinigung mit der Gomer bezogen, angenommen werden müfste, dafs sie nach der Wiederannahme wieder untreu geworden, wofür sich nichts sachlich Entsprechendes nachweisen läfst. Endlich, das: „liebe" kann nicht heifsen „liebe wieder", *restitue amoris signa*. Denn die Liebe des Propheten zu seinem Weibe, mufs der Liebe Gottes zu dem Volke Israel entsprechen. Dafs diese aber nicht auf die Liebe beschränkt werden darf, welche Gott der Gemeinde nach ihrer Bekehrung bezeigen wird, zeigt der Zusatz: „und sie wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen". Daraus geht hervor, dafs die Liebe Gottes auch neben der Untreue hergeht, und folglich auch die sie abbildende Liebe des Propheten. — Eben so wenig haltbar ist auch die andere Meinung, der Prophet werde hier aufgefordert, durch die Schliefsung einer neuen Ehe das Verhältnifs des Herrn zum Bundesvolke zum zweiten Male abzubilden. Man nimmt dann entweder an, die Gomer sey verstofsen worden, weil sie sich nicht bekehren wollte, oder sie sey gestorben. In beiden Fällen würde sie nicht zum Typus

des Volkes Israel von Gott gewählt worden seyn. Der Grund dieser Wahl kann ja kein anderer seyn, als die Übereinstimmung mit dem Gegenbilde. Diese würde dann grade in dem wichtigsten Punkte fehlen. Es kam, um den Gottlosen nicht alle Hoffnung, den Frommen nicht allen Trost abzuschneiden, ganz besonders darauf an, hervorzuheben, dafs die verstofsene Gemeinde auch die begnadigte seyn werde, die Lo Ruchamah die Ruchamah. Davon würde nun nach dieser Annahme grade das Gegentheil abgebildet. Zwei verschiedene Frauen würden ganz natürlich auf den Gedanken an zwei verschiedene Völker hinführen. Dazu kommt noch, dafs die Annahme einer Nichtbekehrung der Gomer gradezu den eignen Aussagen des Propheten widerspricht. Dafs ihr Verhältnifs zum Propheten auch noch der Schilderung Cap. 2, 4. ff. zu Grunde liegt, kann keinem Zweifel unterworfen seyn. Denn ihre drei Kinder sind es ja, deren früher unheilverkündende Namen, V. 25., in heilverkündende verwandelt werden; auch V. 4—6 wird das ganze, im vorigen Abschnitt geschilderte Verhältnifs vorausgesetzt. Nun aber ist diejenige, welche V. 9. spricht: „gehen will ich und zurückkehren zu meinem ersten Manne, denn besser war mir damals als jetzt", dieselbe, welche V. 7. gesprochen: „gehen will ich hinter meinen Buhlen, die da geben mein Brot und mein Wasser, meine Wolle und meinen Flachs". Auf dasselbe Resultat führt uns auch die Begnadigung ihrer Kinder, wie sie schon in dem ersten Abschnitte Cap. 2, 1—3. angekündigt wird, wo der Prophet auf ihre Namen anspielt, noch deutlicher aber in dem zweiten Abschnitt, vgl. V. 25. Nun kann aber die Begnadigung der Kinder nicht ohne die Bekehrung und darauf folgende Begnadigung der Mutter gedacht werden. So wie sie um der Untreue der Mutter willen verstofsen werden sollen, vgl. Cap. 2, 6., und besonders das כִּי zu Anfang von V. 7., so kann der Grund ihrer Wiederannahme nur die Treue der Mutter seyn. Sie stehen, als im Ehebruche erzeugte, nur durch die Mutter mit dem Propheten

in Verbindung; sobald er die Mutter verstofsen, hat er mit ihnen nichts mehr zu schaffen. Die Annahme, dafs die Gomer gestorben, gibt sich offenbar als Erzeugnifs der Verlegenheit kund, die sich genöthigt sieht, solche Histörchen zu fingiren. — Mehrere endlich nehmen nach dem Vorgange des Augustinus an, es sey hier gar nicht von einer Ehe die Rede, sondern nur von einem gewissen Wohlwollen, das der Prophet einem Weibe zur Beförderung ihrer Bekehrung beweisen solle. Dagegen spricht, dafs die Liebe des Propheten zu dem Weibe doch von demselben Umfange und von derselben Natur seyn mufs, wie die Liebe Gottes zu dem Volke Israel, da ja das אֹהֵב und das כְּאַהֲבַת sich genau entsprechen, dafs nur die eheliche Liebe zum Bilde passend ist, dafs diese Ansicht bei der allein richtigen Beziehung des רֵעַ auf den Propheten von selbst wegfällt, dafs der Kauf des Weibes sich dann gar nicht befriedigend erklären läfst u. s. w. Was noch gegen alle diese Annahmen gemeinschaftlich spricht, ist, dafs nach ihnen sich nicht die Auslassung sehr bedeutender Umstände erklärt, welche der Prophet seinen Hörern und Lesern aus der vorhergehenden symbolischen Handlung zu ergänzen überläfst. Nur zwei Punkte werden herausgehoben, die Aneignung des Weibes durch den Propheten, V. 2., und das Verfahren, welches er wählt, sie auf bessere Wege zu bringen, V. 3. Das dazwischen Liegende, die frevelhafte, lange fortgesetzte Untreue des Weibes wird mit Stillschweigen übergangen. Ein äufserliches Factum angenommen, läfst sich diefs nicht erklären. Denn dann kann man ja nicht aus dem ersten Fall auf den zweiten schliefsen. Dieser verlangt wieder vollständigen Bericht. Bei einem innerlichen Vorgange erklärt sich Alles leicht. Die Frage, ob die Gomer oder eine andere, fällt dann ganz weg. War die Gomer nur eine ideelle Person, so galt, was von ihr, auch von der andern ideellen Gattin des Propheten, da beide dasselbe abbildeten und ohne eine selbstständige Existenz zu haben, nur als abbildend in Betracht kamen. So ergänzte sich ganz natürlich

die zweite Schilderung aus der ersten, und der Prophet durfte nur abgerissen diejenigen Punkte hervorheben, auf die es ihm hier besonders ankam.

6. Nimmt man das Ganze als äufseren Vorgang, so entsteht eine nicht geringe Schwierigkeit hinsichtlich der in Cap. 1. genannten Kinder. Diese waren im Ehebruch erzeugt. Auch wenn die Mutter sich änderte, konnten sie nie von dem Propheten im vollen Sinne als sein betrachtet werden. Es entstand also ein grofser Abstand zwischen Bild und Sache. Nimmt man einen blofs innerlichen Vorgang an, so schwindet diese Schwierigkeit. Die physische Unmöglichkeit kommt dann nicht ferner in Betracht. Was bei der Sache möglich ist, dafs, die früher nicht Kinder Gottes waren, Kinder Gottes werden, das wird auch auf das Bild übertragen. Der Sache nach ist ja die Mutter nicht neben und aufser den Kindern vorhanden. Sie verhält sich zu ihnen, wie das Ganze zu den Theilen, daher auch in Cap. 2, 25. Mutter und Kind dem Propheten unvermerkt in eins zusammenfliefsen.

7. Auf einen blofs inneren Vorgang führen der symbolische Name der ersten Frau und ihres Vaters, so wie umgekehrt, wenn sich eine solche symbolische Bedeutung nicht nachweisen liefse, dies als ein Grund für die buchstäbliche Auffassung geltend gemacht werden könnte, freilich nur als ein Grund, der andern Gegengründen weichen müfste. Denn es liefse sich wohl denken, dafs der Prophet, um dem innern Vorgange um so mehr den Schein eines äufsern zu geben, einen damals gangbaren Namen genannt hätte, ähnlich wie die Poesie sich nicht mit dem Cajus u. s. w. der Logik begnügt, sondern Namen wählt, die nicht jeder gleich als fingirte erkennt. — Das גֹּמֶר kann nur heifsen: Vollendung, im pass. Sinne. Denn die Segolatform auf O dient zur Bildung von passiven und intransitiven Begriffen, vgl. Ew. S. 228. Das Verb. גָּמַר aber findet sich in der Bedeutung vollendet seyn Ps. 7, 10. Ps. 12, 2. In welchem Sinne nun das Weib, das

Bild des Israelitischen Volkes, Vollendung genannt werde, als diejenige, welche in ihrer Hurerei bis zur äufsersten Stufe fortgeschritten, das geht aus dem Zusammenhange so deutlich hervor, dafs der Grund gegen diese Erklärung, welchen Maurer (p. 360.) aus dem Fehlen ausdrücklicher Andeutung dieser Beziehung entnimmt, um dadurch seine ganz sprachwidrige Erklärung zu empfehlen, als nichtig erscheint. Ein bedeutsames *Nom. propr.* kann immer nur andeutend seyn, und diese Andeutung genügte hier vollkommen, da ja die Erwähnung des Weibes der Hurerei vorhergegangen. Man vgl. übrigens Sach. 5, 5—11., wo der Gedanke, dafs das Israelitische Volk das Maafs seiner Sünden vollgemacht habe, abgebildet wird durch ein Weib, sitzend in einem Ephah (vgl. 2. p. 61.). — Das בַּת־דְּבָלָיִם kann nur heifsen: Tochter der beiden Feigenkuchen = *filia deliciarum* = *deliciis dedita*. Das „Tochter" dient zur Bezeichnung jedes Verhältnisses der Abhängigkeit und Hörigkeit. Gesen. *thes.* p. 220. Die Feigenkuchen galten für einen der gröfsten Leckerbissen, vgl. Faber zu Harmar 1. p. 390. ff. Sinnlichkeit war der Grund der Abkehr der Israeliten von der ernsten und strengen Jehovahreligion zu dem weichlichen, sinnlichen, wollüstigen Götzendienste. Was ihn bei ihren Nachbaren hervorgerufen, das machte sie ihm geneigt. Die Masculinarform kann der Ableitung von דְּבֵלָה, Feigenkuchen, keine Schwierigkeit machen. Denn die Masculinarform des Plur. findet sich auch 1 Sam. 25, 18. 1 Chr. 12, 40. Ebenso wenig der Dual. Dieser erklärt sich daraus, dafs die Feigenkuchen gewöhnlich aus einer doppelten Schicht von Feigen, oder aus einem Doppelkuchen bestanden, (Hesych. παλάξη — welches Griech. Wort aus dem Hebr. דבלה corrumpirt ist — ἡ τῶν σύκων ἐπάλληλος θέσις). Der Dual aber wird bei Gegenständen, die gewöhnlich als ein aus zwei Theilen bestehendes Ganze zusammengedacht werden, auch dann gebraucht, wenn von einer Mehrzahl derselben die Rede ist. Ew. S. 329. Für die Richtigkeit dieser Erklä-

rung des Dual spricht das Vorkommen desselben als Name einer Moabitischen Stadt, Beth Diblathajim, Jerem. 48, 22., und Diblathajim, Num. 33, 46., die wahrscheinlich wegen ihrer Feigenkuchen berühmt war. — Den Dual und zwar in der Masculinarform zu wählen, hatte der Prophet wohl noch den speciellen Grund, dafs das Diblajim die Analogie anderer *nomina propria* von Männern, wie Ephraim u. s. w. für sich hatte; eine solche mufste aber vorhanden seyn, sonst wäre der Name nicht, was er seyn sollte, ein Räthsel gewesen. — Unsere ganze Erklärung aber, die dem Wesen nach, doch ohne gehörige Begründung und Rechtfertigung, sich schon bei Hieronymus findet, wird über die Qualität einer blofsen Hypothese erhoben durch die Vergleichung von Cap. 3, 1. Das dortige: „sie wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen", ist eine blofse Umschreibung des Gomer Bath Diblaim. Dafs der Unterschied zwischen Trauben- und zwischen Feigenkuchen hier gar nicht in Betracht komme, da beide zu den ausgesuchtesten Leckerbissen gehörten, braucht kaum bemerkt zu werden, und ebenso liegt am Tage, dafs das Lieben und das Tochter seyn, hier denselben Begriff bezeichnet. — Steht nun aber die symbolische Bedeutung dieses Namens fest, so auch zugleich die Richtigkeit der Annahme eines blofs innerlichen Vorganges. Die symbolischen Namen der Kinder können diese Annahme noch nicht hinreichend begründen; dagegen würde man sich mit Recht auf Schear Jaschub und Maherschalalchaschbas berufen, die keine blofs ideelle Wesen seyn können. Der Prophet gab ihnen diese Namen. Aber mit der Frau, die ihren Namen schon hatte, als der Prophet sie nahm, ist die Sache eine ganz andere. — Wäre der Name nicht symbolisch, gehörte er der wirklichen Gattin des Propheten an, so liefse sich auch schwer erklären, warum er nicht auch ebenso gut den Namen seiner zweiten Gattin nachher nannte, sondern sich mit dem allgemeinen, „ein Weib", begnügte.

8. Einen Hauptgrund gegen die buchstäbliche Auffassung liefert noch Cap. 3, 2., nach der richtigen Erklärung, die wir hier vorweg geben müssen. Man übersetzt gewöhnlich: „und da kaufte ich sie mir um 15 Silberlinge und einen Chomer Gerste, und einen Lethech Gerste". Man erklärt den Vers aus der im Orient herrschenden Sitte des Kaufes der Weiber von ihren Eltern. Dieser Erklärung tritt aber ein sehr bedeutendes sprachliches Hindernifs entgegen. Man kann dem כָּרָה grade so gut jede andere Bedeutung wie die des Kaufens beilegen. Diese findet sich nicht einmal in den Dialekten, noch weniger im Hebräischen; an der einzigen Stelle, auf die man sich noch beruft, Deut. 2, 7., ist die gewöhnliche Bedeutung graben ganz passend: „und auch Wasser sollt ihr graben von ihnen um Geld und trinken". Diese Schwierigkeit erkannte schon Manger, suchte ihr aber, weil ihm nicht in den Sinn kam, dafs die ganze Erklärung des Verses falsch seyn könnte, durch willkührliche Textesänderung abzuhelfen. Er will אֶשְׁכְּרֵהוּ lesen, mit Berufung auf die LXX, welche μισθώσομαι haben, ohne zu ahnden, dafs diese Übertragung eine ganz andere Auffassung des ganzen Verses voraussetzt, da ja der Ausdruck miethen, dingen, nicht auf den Kauf der Frau von den Eltern bezogen werden kann. Zu diesem sprachlichen Grunde kommt nun noch, dafs die Summe zu dem angenommenen Zwecke gar zu geringe ist, und dann, dafs der Umstand für die Sache ganz müfsig da stehen würde, während alles Andere in der ganzen Schilderung bedeutungsvoll ist. — Unserer Erklärung legen wir die schon von J. D. Michaelis begründete Annahme zu Grunde, dafs die ganze Kaufsumme 30 Sekel betrug. Diese gab der Prophet halb in Geld und halb in Geldeswerth. Das Chomer hielt nach Ezech. 45, 11. zehn Ephas, ein Lethech war die Hälfte eines Ephas; so haben wir also, wie 15 Silberlinge, so auch 15 Ephas, und die Annahme liegt sehr nahe, dafs das Epha Gerste damals einen Sekel galt. Warum halb in Gelde, halb in Naturalien, das sind

wir anzugeben bis jetzt aufser Stande; ein Grund ist aber, da sonst kein Zug müfsig steht, gewifs vorhanden. Vielleicht war es durch das Herkommen bestimmt, dafs die Summe, wodurch man Leibeigne erkaufte, auf diese Weise erlegt wurde. — Auf Leibeigne oder Knechte nämlich werden wir schon durch die Angabe der Summe unwillkührlich geführt. Sie ist grade diejenige, welche gewöhnlich für einen Knecht oder für eine Magd — diese Exod. 21, 32. ausdrücklich genannt — gegeben wurde, vgl. zu Sach. 11, 12. in Th. 2. Bestätigt wird diese Beziehung durch das וָאֶכְרֶהָ (vgl. über das Dagesch Ewald p. 87. 88.), ja dieses nöthigt zu derselben, da es sich sonst gar nicht erklären läfst. Dem Knechte, der seinem Herrn zu beständigem Gehorsam verpflichtet, der ihm leibeigen geworden war, wurden die Ohren durchbohrt, vergl. Deut. 15, 17. Th. 1. Abth. 1. p. 199. Daher die Redensart: כָּרָה אָזְנַיִם die Ohren durchgraben, oder durchbohren, gradezu für zu eigen machen, Ps. 40. V. 7. Hier steht dafür nach der Sitte, die Namen der Glieder in häufigen Phrasen wegzulassen, vgl. Ew. p. 190., das blofse durchbohren. Also s. v. a. ich machte sie mir leibeigen. Nicht eine Freie war es, die der Prophet zur Ehe begehrte, sondern eine Leibeigene, die er vorher aus der Knechtschaft loskaufen mufste, die ihm also doppelt verpflichtet war, über die er ein doppeltes Recht hatte. Die Beziehung auf die Sache gibt sich ganz von selbst. Nicht ein freies, selbstständiges Volk erwählte der Herr, sondern ein solches, das er, ehe er in nähere Gemeinschaft mit ihm trat, aus schmählicher Knechtschaft erlösen mufste. Diese Erlösung erscheint durchgängig als ein Loskaufen aus dem Diensthause, die wunderbaren Erweisungen des Herrn als der Kaufpreis, welchen er bezahlte, vgl. z. B. Deut. 7, 8.: „Denn weil der Herr euch liebte und weil er hielt seinen Schwur, den er euren Vätern gethan, hat er euch herausgeführt mit starker Hand, und dich losgekauft (וַיִּפְדְּךָ) aus dem Hause der Knechte (מִבֵּית עֲבָדִים), aus der Hand Pharaos, des Königes

Ägypti", 9, 26. Auf diese Loskaufung wird die Anforderung an das Volk gegründet, dafs es fortan als des Herrn Knecht ihm allein dienen solle, vgl. z. B. die Einl. zum Decalog. So haben wir hier also einen Zug, der so offenbar bildlich ist, so offenbar von der Sache auf den Typus übergetragen, dafs an einen äufseren Vorgang gar nicht mehr gedacht werden kann.

Cap. 1—2, 3.

Das Stück Cap. 1—3., von den übrigen Weissagungen dadurch geschieden, dafs das Verhältnifs des Herrn zum Volke Israel in ihm durchgängig unter dem Bilde und Symbole der Ehe geschildert wird, während dieselbe Darstellung, wo sie sonst bei dem Propheten vorkommt, bald wieder verlassen wird — durch welche nähere Begränzung die Einwendungen von Böckel und von Stuck (p. 45.) gegen die gewöhnliche Abtheilung der Sammlung in zwei Theile beseitigt werden — zerfällt in drei Abtheilungen, die obgleich eng zusammen gehörend, wie schon das *Fut.* mit *Vav conv.* in C. 3, 1. zeigt, und ebenso die Thatsache, dafs dieſs Cap. aus den vorhergehenden ergänzt werden mufs, doch auch wieder in anderer Beziehung als in sich abgeschlossene Ganze betrachtet werden können. Sie theilen sich nicht etwa so in den Inhalt, dafs das erste den Abfall, das zweite die Strafe, das dritte die Zukehr und Wiederannahme schilderte, sondern jedes enthält alle drei Momente, und zwar so, dafs hier das eine, dort das andere mehr ausgeführt wird, so dafs die Schilderung erst, wenn alle zusammengefafst werden, ihre ganze Fülle erhält. In unserm Abschnitt wird das Bundesverhältnifs, in welches der Herr zu Israel trat, abgebildet durch die auf Befehl des Herrn geschlossene Ehe des Propheten; der Abfall des Volkes, speciell der zehn Stämme — denn nur an diese war der Prophet gesandt — durch den Ehebruch der Frau; die göttliche Strafe durch die unheilverkündenden Namen, welche er den aus dem Ehebruch

hervorgegangenen Kindern beilegt. Dann folgt Cap. 2, 1—3. mehr nackt und blofs mit Anspielung auf das Symbol, die Heilsverkündung.

V. 1. Das Wort des Herrn, welches geschah an Hosea, den Sohn Beeris, in den Tagen des Usia, Jotham, Ahas, Hiskiah, der Könige von Judah, und in den Tagen des Jerobeam, des Sohnes Joas, Königes von Israel.

V. 2. Anfangs, da der Herr redete zu Hoseas, da sprach der Herr zu Hoseas: gehe, nimm dir ein Weib der Hurereien und Kinder der Hurereien; denn es huret das Land weg vom Herrn. Ohne uns bei den verschiedenen sprachwidrigen Auffassungen der ersten Worte aufzuhalten, geben wir gleich die richtige. Das דִּבֶּר ist nie *Nomen* — auch nicht Jerem. 5, 13., wie Winer und Gesen. behaupten — sondern immer 3 *praet. Pi.* Der *stat. constr.* תְּחִלַּת erklärt sich daraus, dafs der ganze folgende Satz wie ein einziger Nominalbegriff behandelt wird: der Anfang des es hat geredet der Herr f. der Anfang des Redens. So Jes. 29, 1. יוֹם דָּבַר יְהוָה der Tag es sprach Gott f. an dem er sprach. Jerem. 48, 36. יִתְרַת עָשָׂה das Übrige des er hat gemacht f. des von ihm erworbenen, Ew. 577. Das *Fut.* mit *Vav conv.* וַיֹּאמֶר, und da sprach er, setzt die Rede so fort, als ob vorhergegangen: der Herr fing an zu Hoseas zu reden. Es findet eine *constructio ad sensum* statt. Der Prophet hat absichtlich das *Nom.* תְּחִלַּת, nicht das *Verb.* gesetzt, um den Begriff des Anfanges recht hervorzuheben. Die Constr. des דִּבֶּר mit בְּ, in der Bedeutung zu jemanden reden, ist schon Th. 2. p. 24. erläutert worden. Fälschlich mehrere: durch; andere, nach dem Vorgange des Hieronymus: in, so dafs dadurch das Innerliche des Redens bezeichnet werden soll. Der Unterschied des innerlichen Redens und des äufserlichen schwindet in der Vision, und es läfst sich daher

nicht denken, dafs er hier bemerklich gemacht werden sollte. Alles, was in ihr vorgeht, ist der Sache nach zwar innerlich, der Form nach äufserlich. Dazu kommt, dafs das דָּבַר mit בְּ auch sonst mehrfach vorkommt, wo die Erklärung von dem Reden zu jemanden die allein zulässige ist, so wie die Analogie, welche diese Erklärung in der Verbindung der *Verba* des Hörens und Sehens mit בְּ hat. Ew. S. 605. — ein Weib der Hurereien und Kinder der Hurereien. Das Weib gehört den Hurereien insofern an, als sie dieselben treibt, die Kinder insofern, als sie aus ihnen hervorgehen. Man darf nämlich bei den Kindern nicht etwa annehmen, dafs sie selbst als hurerisch bezeichnet werden. Diefs wäre hier ein ganz fremdartiger Gedanke. Die Hurerei ist ja hier die allgemeinere Bezeichnung des Ehebruches, wie bei der Anwendung auf die Sache gleich hinzugefügt wird: vom Jehovah weg. Das Verhältnifs des Weibes und der Kinder zum Propheten, dem Typus des Herrn, kommt hier also allein in Betracht, und für dieses kann nur der Ursprung der Kinder aus dem Ehebruche von Bedeutung seyn. Dafs nur auf diesen geschen werde, zeigt sich auch deutlich Cap. 2. V. 6. vgl. mit V. 7. Dafs die Kinder, als Kinder der Hurereien, keines Erbarmens würdig seyen, wird hier darauf begründet, dafs ihre Mutter hure. Das אֵשֶׁת זְנוּנִים ist stärker wie das זוֹנָה. Es drückt aus, dafs das Weib mit Leib und Seele den Hurereien angehört. Derselbe Nachdruck findet sich auch bei den analogen Bezeichnungen: Mann des Blutes, des Betruges u. s. w. Calvin: *vocatur mulier scortationum, quae diu assuevit scortationibus, quae passim omnibus, et ad omnium libidines fuit exposita, quae non semel, nec bis, nec paucis hominibus, sed omnibus se prostituit ad flagitia.* Nicht ohne Ursache wird das nimm auch mit den Kindern verbunden. Der Prophet soll sie, die ohne sein Zuthun von dem Weibe geboren werden sollen, gleichsam mit ihr überkommen. Dafs man nicht an Kinder denken dürfe, die das Weib des Propheten früher schon geboren,

geboren, dafs vielmehr die Kinder diejenigen sind, deren Geburt V. 4. ff. erzählt wird, versteht sich von selbst, und ist zum Überflufs schon früher nachgewiesen worden. Und dafs man diese Kinder nicht etwa mit Mehreren als Kinder des Propheten betrachten darf (Drus.: *accipe uxorem et suscipe ex ea liberos)*, erhellt schon aus der Bezeichnung durch Hurenkinder, aus dem das passive Verhalten des Propheten ausdrückenden nimm selbst, daraus, dafs im Folgenden immer nur von dem Empfangen und Gebären der Frau, nie, wie Jes. 8, 3., von dem Erzeugen des Propheten die Rede ist, endlich aus dem Verhältnifse des Bildes zur Sache. Diefs erfordert nothwendig, dafs Kinder und Mutter in demselben Verhältnisse der Entfremdung von dem rechtmäfsigen Gemahl und Vater stehen. Dagegen spricht nicht etwa das: und sie gebar ihm einen Sohn, in V. 3. Dadurch wird nur der Trug des Weibes bezeichnet, welche die im Ehebruch erzeugten Kinder dem Manne als die seinigen darbietet, die Geduld und Langmuth des Mannes, der sie als die seinigen annimmt und erzieht, obgleich wohl wissend, dafs sie es nicht sind — wie ja der Herr Jahrhunderte hindurch die abtrünnigen Israeliten behandelte, als ob sie seine Kinder wären, ihnen das nur seinen Kindern bestimmte Erbe und so manche seiner Segnungen liefs, bis er sie endlich durch die Wegführung ins Exil als Bastarde kund gab. — In den letzten Worten wird der Zweck der symbolischen Handlung angegeben. Das grundangebende כִּי erklärt sich daraus, dafs der Grund einer symbolischen Handlung ihre Bedeutung ist. Der vorgesetzte *Infin. absol.* hebt den Verbalbegriff stark hervor; Ew. S. 560. Der Prophet zeigt dadurch, dafs er den Ausdruck huren, als den der Sache genau entsprechenden, mit voller Besinnung gebraucht, und ihn in seiner ganzen Stärke und in seinem ganzen Umfange genommen wissen will. Er schlägt, indem er die Sache gleich beim rechten Namen nennt, jede versuchte Beschönigung derselben von vornherein nieder. An diesen waren die Israe-

liten reich genug. Dafs sie dem Herrn gänzlich untreu geworden seyen, fiel ihnen nicht ein. Ihren Verkehr mit den Götzen hielten sie nur für kleine erlaubte Galanterieen, die sie ihnen erwiesen. — Dafs man unter der Hurerei nicht mit Manger zugleich auch das Vertrauen auf menschliche Hülfe verstehen darf, zeigt das Folgende, wo immer nur von Abgötterei die Rede ist. Führen wir diefs Besondere auf seine Idee zurück, so ist freilich das Vertrauen auf Menschen darunter nicht weniger begriffen, wie dieses. Die Idee ist der Abfall von Gott zu demjenigen, was nicht Gott ist. Aus dieser Abhängigkeit des Besonderen von der Idee erhellt auch, dafs die Schilderung ihre ewige Wahrheit hat, nicht etwa da zu einer blofsen Antiquität herabsinkt, wo man die Thorheit des groben Götzendienstes längst erkannt hat. — הָאָרֶץ, das bestimmte Land, das Land des Propheten, das Israelitische. — Zu den letzten Worten ist zu vgl. Ps. 73, 27., wo das זָנָה מִן in gleicher Bedeutung vorkommt. Angespielt wird auf die gewöhnliche Redensart: mit Gott oder hinter Gott wandeln, vgl. 2 Regg. 23, 3. Calvin: *spiritualis castitas populi dei est sequi dominum.*

V. 3. Und er ging und nahm die Gomer, die Tochter Diblaims, und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn. — Viele Ausll. nehmen an, dafs durch die drei Kinder drei verschiedene Generationen, das stufenweise immer tiefere Herabsinken des Volkes bezeichnet werde. Allein diese Annahme ist sicher verwerflich. Eine Steigerung läfst sich gar nicht bemerken. Vielmehr wird gleich an den Namen des ersten Kindes die Ankündigung des gänzlichen Aufhörens des Reiches Israel geknüpft, V. 4. Man darf auch nicht sagen, dafs die drei Kinder Bezeichnung der „Zustände" (Rückert) seyen, in welche die Israeliten in Folge ihres Abfalls vom Herrn versetzt wurden. Denn wie können wohl Zustände begnadigt werden? Das Richtige ist vielmehr, Weib und Kinder sind beide das Volk Israel, nur nach

verschiednen Beziehungen betrachtet, bei der ersten Bezeichnung als Einheit, bei der letztern als durch diese Einheit bedingte und von ihr abhängige Mehrheit. Dafs der Prophet überhaupt Kinder geboren werden läfst, und dafs grade drei, hat seinen Grund in ihren Namen. Die Kinder existiren nur, um einen Namen zu erhalten. Die drei Namen müssen nicht etwa blofs vereinzelt betrachtet, sondern sie müssen zusammengefafst werden. Dann geben sie ein entsprechendes Bild von den Schicksalen, welche das Volk Israel zu erwarten hatte.

V. 4. Und der Herr sprach zu ihm: nenne seinen Namen Jesreel; denn noch um ein Kleines, so suche ich heim das Blut Jesreels am Hause Jehus und mache ein Ende dem Königreiche des Hauses Israel. Das Jesreel erklären die meisten Ausll., zuletzt Rückert, hier durch: Gott verstreut. Dieſs sey die eigentliche Etymologie; das Übrige nur Anspielung. Allein diese Auslegung ist, wie schon Manger richtig erkannt hat, falsch. Denn 1. es fehlt ganz an einem Beispiele dieser Bedeutung des *Verbi* זָרָע. Auf Menschen übertragen, steht es immer nur *sensu bono*, vgl. 2, 24. Ez. 36, 9. Der Begriff des Streuens ist ja gar nicht der Grundbegriff, so dafs die Bedeutung zerstreuen von der Grundbedeutung weit entfernter ist, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Sach. 10, 9. können wir jetzt die Zerstreuung unter den Völkern nicht einmal mehr als Nebenbeziehung gelten lassen, während wir uns schon früher gegen diejenigen erklärt haben, welche den Sinn darauf beschränken wollten. 2. Das Folgende ist als Erklärung des Namens Jesreel zu betrachten, vgl. die entsprechenden Erklärungen der Namen Lo Rüchamah in V. 6. und Lo Ammi in V. 9., die sich genau an diesen Namen anschliefsen. Nun aber ist in dieser Erklärung mit keinem Worte von Zerstreuung des Volkes Israel die Rede. Dafs Jesreel in der Erklärung ohne Rücksicht auf seine appellativische Bedeutung, auf die erst in der Heilsverkündung angespielt wird, als *Nom. proprium* vor-

kommt, zeigt, dafs es auch hier nur also zu betrachten ist. Das Richtige ist Folgendes. Jesreel war der Ort, wo das letzte grofse Strafgericht Gottes in dem Reiche Israel vollführt worden. Dort hatte Jehu, der Stammvater der zur Zeit des Propheten regierenden Dynastie, an Jesabel und dem ganzen Hause des Ahab den Abfall vom Herrn und das von ihnen vergossene unschuldige Blut seiner Diener gerächt. 2 Regg. 9. wird Jehu auf Befehl Gottes durch einen von Elisa abgesandten Prophetenschüler zum Könige gesalbt. V. 6—9. spricht durch diesen der Herr zu ihm: „und ich salbe dich zum Könige über das Volk des Herrn, über Israel. Und du schlägst das Haus Ahabs, deines Herrn, und ich räche das Blut meiner Knechte, der Propheten, und das Blut aller Knechte des Herrn von der Hand Jesabels, und es kommt um das ganze Haus Ahabs. — Und ich gebe das Haus Ahabs, wie das Haus Jerobeams, des Sohnes Nebat, und wie das Haus des Baesa, des Sohnes Achijah". Dem Befehle entsprach die Ausführung. Als Jehu sich Jesreel nähert, zieht Joram, der Sohn Ahabs, aus ihm entgegen, und sie trafen ihn auf dem Grundstücke Naboths, des Jesreeliten (V. 21.). Dorthin wird auf Jehus Befehl der Leichnam des Getödteten geworfen, mit Berufung auf den Ausspruch des Herrn (V. 26.): „Fürwahr gesehen habe ich das Blut des Naboth und das Blut seiner Söhne, und ich vergelte dir auf diesem Grundstücke". Zu Jesreel fand auch Jesabel ihren schmählichen Tod. Dorthin, als zu dem Mittelpunkt der Rache, wurden die 70 getödteten königlichen Prinzen gesandt, C. 10, V. 1—10. Dort tödtete Jehu alle Übrigen von dem Hause des Königs, alle seine Grofsen und alle seine Freunde und seine Priester, V. 11. — Jetzt nun soll das königliche Haus und mit ihm ganz Israel von neuem ein Jesreel werden, d. h. es soll sich an ihm dieselbe göttliche Strafgerechtigkeit von neuem manifestiren, die damals sich zu Jesreel kund gab. Der Grund wird in der Erklärung angegeben: Das Haus Jehus und ganz Israel wird der Strafe

nach ein Jesreel, weil es der Schuld nach ein Jesreel geworden, weil wiederum, wie einst in Jesreel, vergossenes Blut um Rache zum Herrn schreit. Wo von neuem das Aas vorhanden ist, da müssen auch von neuem die Adler sich sammeln (vgl. die Ausführung Th. 2. p. 494. ff.). — Hieraus ergiebt sich schon, wie wir in der Erklärung das „ich suche heim das Blut Jesreels" auffassen. Die neue Blutschuld (der Mord, als die Spitze aller Verbrechen, setzt die übrigen voraus; das Haus Jehu und ganz Israel eine Bande von Mördern, vergl. Jes. 1, 21.) wird nach der Sitte der Propheten, das neue dem Wesen nach Gleiche mit dem Namen des Vergangenen zu bezeichnen, die wir schon an so vielen Beispielen kennen gelernt haben (vgl. Th. 2. p. 62. 195), mit dem Namen der alten benannt; ebenso die Strafe. Man übersehe nicht, welch tiefen Eindruck grade diese Darstellungsweise machen mufste. Die früher zu Jesreel begangenen Sünden wurden von dem ganzen Volke, und namentlich von dem königlichen Hause als solche anerkannt, dessen ganzes Recht auf dieser Anerkennung beruhte. Das Andenken an die furchtbare Strafe war noch in Aller Gedächtnifs. Dafs man in gleicher Schuld sey, und dafs man gleiche Strafe zu erwarten habe, daran dachte man nicht. Mit einem einzigen Worte versetzt der Prophet, was man schon für absolut vergangen hielt, wieder in Gegenwart und nächste Zukunft. Mit einem einzigen Worte furchtbaren Klanges schreckt er auf aus der Selbsttäuschung, die in dem Bilde der fremden Sünde die eigne nicht wiedererkennen will, und aus der fleischlichen Sicherheit. — Die gegebene Erklärung übernimmt selbst ihre Rechtfertigung gegen die gangbaren offenbar falschen. Viele Ausll. verstehen unter dem Blute Jesreels die dort von Jehu vollbrachte Ermordung der Familie des Ahab. Nun ist es zwar richtig, dafs eine objectiv gute That dadurch noch nicht zur subjectiv guten wird. Was von Gott gewollt und befohlen worden, kann, wenn es nicht aus Liebe und Gehorsam gegen Gott vollführt wird, sondern aus straf-

barer Selbstsucht, wiederum Object der göttlichen Strafe werden. Dafs aber Jehu von solchen schlechten Motiven geleitet wurde, geht deutlich genug daraus hervor, dafs er selbst dasjenige that, was er an dem Hause des Ahab gestraft hatte. Mit Recht bemerkt Calvin: *fuit caedes illa respectu Jehu latrocinium, respectu dei fuit justa ultio.* Allein als das Hauptverbrechen Jehus und seines Stammes kann doch diese That nicht betrachtet werden. Das schuldige Blut, was sie vergossen, kann nicht mit gänzlicher Nichtberührung des unschuldigen als Grund der Strafe angeführt werden. Dafs die erstere Schuld allerdings vorhanden, aber nur die niedere war, zeigt sich recht deutlich 2 Regg. 15, 7., wo dem Baesa, der das Haus Jerobeams I. vertilgt hatte, der Untergang angekündigt wird, „wegen all des Übels, welches er gethan in den Augen des Herrn, ihn zu erzürnen durch das Werk seiner Hände, dafs er sey wie das Haus Jerobeams, und wegen dessen, dafs er ihn erschlagen". Dafs Baesa geworden wie das Haus Jerobeams, ist die Hauptschuld; was er gegen dieses Haus verübt, ist die geringere, die nur durch die erstere zur Schuld wird. Man bemerke, dafs dem „dafs er sey wie das Haus Jerobeams" genau das Blut Jesreels nach unserer Erklärung entspricht. Noch ist zu beachten, dafs jede bessere Regung bei der That des Jehu nicht ausgeschlossen werden darf. Wäre der Befehl Gottes bei ihm blofser Vorwand gewesen, so würden das Lob und die Verheifsung, die ihm wegen seiner That ertheilt wurden, vgl. 2 Regg. 10, 30., sich nicht erklären lassen. Freilich zeigt die Beschränkung der letzteren schon, dafs die reinen Motive bei ihm nicht die allein herrschenden waren. — Dazu kommt noch, dafs bei dieser Erklärung sich die Ausdehnung der Strafe auf ganz Israel nicht begreifen läfst. Die That gehörte ja dem Jehu und seinen Helfern allein an. Wie konnte wegen ihrer nicht blofs das Haus Jehu bestraft, sondern auch das Reich des Hauses Israel aufgehoben, und sein Bogen im Thale Jesreel zerbrochen werden? — Noch verbreiteter ist

eine andere Erklärung, wonach durch „das Blut Jesreels" *omnia male facta a regibus Israeliticis in urbe Jesreel commissa* bezeichnet werden sollen. Dagegen entscheidet aber schon das Eine, dafs die Residenz der Familie des Jehu, die hier doch allein in Betracht kommen kann, von Anfang an nicht Jesreel, sondern Samaria war, vgl. 2 Regg. 10, 36. 13, 10. 14, 23. — Die Strafdrohung enthält ein doppeltes Moment. Erst soll das Haus Jehu, dann soll ganz Israel ein Jesreel der Strafe nach werden, wie sie es schon jetzt der Schuld nach sind, wobei die bedeutsame Paronomasie zwischen Israel, dem *Nomen dign.* des Volkes, und Jesreel, niedrig in That und Loos (das erstere darf nicht etwa allein mit Calvin: *estis populus degener; nihil differtis a rege vestro Achab* hervorgehoben werden) zu bemerken ist. Dafs das „ich mache aufhören das Königreich des Hauses Israel" nicht etwa, wie Mehrere angenommen, s. v. seyn kann als: ich will der Regierung der Familie Jehu über Israel ein Ende machen, dafs vielmehr in diesen Worten das Aufhören jedes einheimischen königlichen Regimentes, und somit der ganzen nationalen Selbstständigkeit des Volkes angekündigt wird, liegt so am Tage, dafs es nicht weiter erwiesen zu werden braucht. Beide Momente sind in der Erfüllung durch einen ziemlich langen Zeitraum getrennt, vgl. die Einl., und doch gehören sie eng zusammen. Zugleich mit dem Untergange des Hauses Jehu war auch die Kraft des Reiches Israel gebrochen. Übrigens hatte Hoseas, was das erstere Ereignifs betrifft, schon eine ältere Weissagung vor sich. Es war dem Jehu angekündigt (2 Regg. 10, 30.), dafs seine Kinder bis ins vierte Glied auf dem Throne sitzen würden. Da nun Jerobeam schon des Jehu Urenkel war, so mufste mit seinem Sohne schon dieses Stammes Herrlichkeit zu Grunde gehen. Zu keiner Zeit aber schien das Haus Jehu und das Reich Israel vom Untergange so fern zu seyn, wie unter der Regierung Jerobeams. Es war daher Zeit,

dafs die vergessene Weissagung wieder ins Leben gerufen und zugleich erweitert wurde.

V. 5. Und es geschieht an diesem Tage, dafs ich zerbreche den Bogen Israels im Thale Jesreels. — Calvin: *Vos estis, inquit, inflati superbia, vos opponitis vestram ferociam deo, quia pollctis armis et viribus; quia vos estis viri militares, putatis deum nihil posse. Atqui arcus vestri non impedient ejus manum, quominus vos deleat.* — Im Thale Jesreel soll Israel, was es der Schuld nach schon ist, auch der Strafe nach ein Jesreel werden. Der Vers ist eine weitere Ausführung der letzten Worte des vorigen, auf die sich das „an diesem Tage" bezieht. Wefs Bogen zerbrochen worden, der ist wehrlos und ohnmächtig, vgl. Gen. 49, 24. Jerem. 49, 35. Dafs hier nur an die Besiegung Israels durch die Assyrer gedacht werden könne, deren Folge die Vernichtung des Reiches Israel war, ist klar. — Wo diese Besiegung erfolgte, das melden die historischen Bücher nicht. Hieronymus sagt zu unserer Stelle, dafs diefs im Thale Jesreel geschehen; diefs ist aber wahrscheinlich nichts weiter, als ein in Geschichte eingekleideter Schlufs. Doch hat die Sache, auch abgesehen von unserer Stelle, alle Wahrscheinlichkeit. Das Thal Jesreel oder Esdrelom, die weite Hochebene Galilaeas, sehr fruchtbar, aber jetzt gänzlich öde, nach Burkhardt (II. p. 579.) etwa 8 St. lang und 4 St. breit, war bei allen Kriegen, welche im Gebiete der zehn Stämme geführt wurden, besonders wenn die Feinde von Norden kamen, das natürliche Schlachtfeld. „Es war die Station einer Legion (*μέγα πεδίον λεγεῶνος*) in den ersten Jahrhunderten. Es ist der Lagerplatz der Truppen Nebucadnezars, Vespasians, Justinians, Sultan Saladins und vieler Eroberungsheere, bis zu den vereitelten Feldzügen Bonapartes, dessen Glück in Syrien hier ein Ende nahm. Clarke fand hier die Zelte der Truppen des Paschah von Damask aufgeschlagen. — In den letzteren Zeiten ward es das Feld der Scharmützel zwischen den Partheien

entzweiter Horden der Araber und Türkischer Paschahs. — Dieser Localität mufs unstreitig bei den politischen Verhältnissen Vorderasiens mit vorzüglich die völlige Verödung und Entvölkerung Galilaeas zugeschrieben werden, das einst so blühend, voller Ortschaften, und stark bevölkert war". Ritter, Erdk. II. p. 387. Wir fügen hinzu, dafs in derselben Ebene auch die Schlacht geschlagen wurde, in der Saul und Jonathan umkamen; denn die Ebene Esdrelom wird im Südost von den Bergen Gilboas begränzt; ebenso die Schlacht zwischen Ahab und den Syrern; zu ihr gehörte auch die Ebene bei der Stadt Megiddoh, wo Josias im Kampfe gegen Pharao Necho tödtlich verwundet wurde. Rosenm. Alt. II. 1. p. 149.

V. 6. Und sie ward wiederum schwanger, und gebar eine Tochter. Und er sprach zu ihm: nenne ihren Namen Lo Ruchamah, Unbegnadigte, denn nicht ferner werde ich mehr begnadigen das Haus Israels, denn wegnehmen will ich ihnen. — Die Ausll. fragen, warum die zweite Geburt eine weibliche, und diese Frage ist keine müfsige, da der Prophet sich sonst immer eng an der Sache hält, und kein Zug bei ihm zur blofsen Ausmalung dient. Dafs die weibliche Geburt ein mehr herabgesunkenes Geschlecht bezeichne, darf man nicht mit Hieronymus u. A. annehmen. Denn warum wäre dann die dritte wieder eine männliche? Diese Annahme geht von der ganz nichtigen Voraussetzung aus, dafs die drei Geburten verschiedene Generationen bezeichnen. Der Grund ist vielmehr in dem Namen zu suchen. Schmidt: *videtur respici ad sexus miserabilitatem. Sexus enim muliebris prae virili misericordiam consequi solet.* Das *Verbum* רָחַם bezeichnet nicht jede Liebe, sondern nur die Liebe des Hohen zu dem Niedrigen, des Starken zu dem Schwachen; daher hier die LXX, denen Petrus folgt, 1 Petr. 2, 10. (οὐκ ἠλεημένη), das Wort genauer wiedergeben, wie Paulus, Röm. 9, 25. (οὐκ ἠγαπημένη). Es kommt daher auch nie von der Liebe des Menschen zu Gott, immer nur von der

Liebe Gottes zu den Menschen, von seinem Erbarmen, vor. Die einzige scheinbar widersprechende Stelle, Ps. 18, V. 2., gehört nicht hieher; denn dort steht *Kal.* Das weibliche Geschlecht aber, als das schwächere, bedarf des Erbarmens von Menschen mehr als das männliche. Die weibliche Geburt stellt die Hülfsbedürftigkeit des Volkes in grelleren Gegensatz gegen die Versagung der Hülfe von dem, der sie allein gewähren kann. — Über die Partic. in Pü. ohne ב vgl. Ew. p. 254. Das „ich werde nicht fortfahren" sieht zurück auf die früheren grofsen Erweisungen des göttlichen Erbarmens, besonders auf die letzte unter Jerobeam, deren sich das Volk noch erfreute, vergl. 2 Regg. 13, 23. „Und der Herr begnadigte sie und erbarmte sich ihrer und wandte sich zu ihnen wegen seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob, und wollte sie nicht vernichten und sie nicht wegwerfen von seinem Angesichte". Auf diesem Gegensatze beruht auch der anscheinend milde Ausdruck: ich werde mich nicht erbarmen, der durch denselben härter wird, wie jeder andere. Mehrere Ausll., zuletzt Stuck, legen einen besonderen Nachdruck darauf, dafs hier vom Hause Israels die Rede ist. Dieses, das Reich Israel als selbstständiger Staat, sey für immer dem Untergange geweiht; nur die Einzelnen sollen später, nachdem sie sich dem Hause Davids angeschlossen, Erbarmen erlangen. Allein dafs das Haus Israels in diesem Sinne stehe, ist eine willkührliche Annahme; das Haus ist ja s. v. a. die Familie; von einem Hause Israels reden die Propheten nach der Zerstörung des Reiches nicht weniger, als vor derselben. Gegen die Beziehung auf den Staat spricht auch das: ihrer Kinder werde ich mich nicht erbarmen, Cap. 2, 6., so wie dafs dieselbe, welche hier Lo Ruchamah, nachher Ruchamah genannt wird. Das Richtige ist vielmehr, dafs die Versagung des Erbarmens hier nicht absolut, sondern relativ zu fassen ist. Nicht für immer wird ihm das Erbarmen abgeschlagen, sondern für die Zeit, ehe Gottes Strafgerechtigkeit befriedigt worden, grade so, wie Israel nicht immer Jesreel

bleiben, Lo Ammi dereinst wieder Ammi werden wird. — Die letzten Worte werden von den neueren Ausll. einstimmig erklärt: dafs ich ihnen vergeben sollte. Allein dann sieht man gar keinen Grund der Vorsetzung des *Infin. Absol.* Wefshalb sollte wohl der Verbalbegriff hier stark hervorgehoben werden? Dazu kommt das höchst Matte des Sinnes. Es würde dann gar nichts gesagt, was nicht schon in dem „ich werde mich nicht ferner erbarmen" läge. Einen höchst passenden Sinn dagegen erhält man, wenn man erklärt: „denn ich werde wegnehmen ihnen". Das Object wird nicht genannt, weil eben Alles verstanden werden soll. Die Hebung des Verbalbegriffes erklärt sich aus dem Gegensatze gegen das Erbarmen, welches das Geben mit einschliefst. Zugleich findet ein sehr treffender Gegensatz statt gegen die stehende Redensart נָשָׂא עָוֹן לְ, oder auch blofs נָשָׂא לְ, wegnehmen werde ich ihnen, aber nicht wie bisher die Schuld, sondern alles, was sie haben. Wie für die Erklärung durch *tollere* auch der f. V. spreche *(servare et tollere inter se opponit proph.)*, darauf macht schon Calvin aufmerksam. Noch vergl. man Cap. 5, 14., wo das נָשָׂא ebenso steht, auch ohne Nennung des Objectes: ich will zerreifsen und gehen, nehmen will ich und nicht ist ein Errettender.

V. 7. Und das Haus Judah will ich begnadigen, und ich errette sie durch den Herrn, ihren Gott, und nicht errette ich sie durch Bogen und durch Schwert und durch Krieg und durch Rosse und durch Reuter. — Mehrere Ausll. nehmen an, Gnade werde Judah hier verheifsen zum Troste für Israel, insofern dieses an derselben Theil nehmen sollte. Allein diese Ansicht ist falsch. Erbarmen wird Judah hier, wie der Gegensatz zu V. 6. zeigt, für die Zeit verheifsen, wo Israel kein Erbarmen finden wird, und man darf durchaus nicht in die Cap. 2, 1—3. geschilderte herübergreifen, wo beide des Erbarmens theilhaftig werden, wie dieſs auch daraus hervorgeht, dafs in V. 8. 9. die Straf-

drohung für Israel noch fortgesetzt wird. Die Absicht des Propheten kann also nur die seyn, durch die Verkündung der Gnade, welche das Brudervolk finden werde, den Stachel zu schärfen, Israel um so stärker in seiner falschen Sicherheit zu stören, es aufmerksam zu machen auf die schlechte Grundlage seiner ganzen Staats- und Religionsverfassung, wodurch dasjenige dort legitim war, was in Judah nur Mifsbrauch. — Da die Begnadigung Judahs mit der Nichtbegnadigung Israels parallel geht, so mufs zunächst und vorzüglich an das verschiedene Schicksal beider während der Obermacht der Assyrer gedacht werden. Judahs wunderbare Errettung bei dieser Gelegenheit wird ganz ähnlich wie hier von Jesaias angekündigt, Cap. 31, 8. „und es fällt Assur durch das Schwert nicht eines Mannes, und das Schwert nicht eines Menschen verzehrt es". — Bei dieser Begebenheit darf man freilich nicht allein stehen bleiben. Ein Vorzug Judahs vor Israel, ein Rest des göttlichen Erbarmens, trat auch bei der Wegführung Judahs ins Exil noch hervor. Sie waren in demselben nicht so ganz von Zeichen der fortdauernden göttlichen Erwählung verlassen; Propheten wirkten noch fortwährend unter ihnen als unmittelbare Gesandte Gottes; wunderbare Begebenheiten zeigten mitten unter den Heiden die Obermacht ihres Gottes und bereiteten ihre Errettung vor; sie behaupteten weit mehr ihre nationale Selbstständigkeit. Endlich, ihr Elend dauerte bei weitem nicht so lange, wie das der Israeliten. Wider alles menschliche Erwarten nahm ihr Loos bald eine glückliche Wendung, an der nur eine verhältnifsmäfsig geringe Anzahl ihrer Israelitischen Brüder Theil nahm, während bei den übrigen die Nichtbegnadigung fortdauerte. — Durch diesen Gegensatz des Looses Judah erscheint nun aber die Verkündung des Looses Israel erst in ihrem rechten Lichte. Ohne denselben könnte man denken, die Verkündung des Propheten gehe nicht über seinen menschlichen Gesichtskreis hinaus; dafs ein im Verhältnifs gegen die grofsen und stets nach Vergröfserung trachtenden Asiatischen

Reiche so schwaches Reich, wie das Israelitische — noch dazu in den Mittelpunkt gestellt zwischen diese Reiche und ihren natürlichen Feind und Nebenbuhler, Ägypten, — sich auf die Dauer nicht werde halten können, habe die gröfste Wahrscheinlichkeit gehabt. Aber diese Wahrscheinlichkeit fand weit mehr noch statt bei dem ungleich kleineren und schwächeren Reiche Judah, das von Joas, dem Vater Jerobeams, hart mitgenommen worden, 2 Regg. 14, 3., unter welchem letzteren der Glanz und die Kraft des Reiches Israel erst recht gestiegen war. Was bei dem Reiche Judah bewirkte, dafs diese Wahrscheinlichkeit nicht zur Wahrheit wurde, das lag ganz aufser dem Kreise menschlicher Berechnung, wie diefs Hoseas selbst hier so nachdrücklich sagt. Durch solche Hülfe würde das Reich Israel nicht weniger errettet worden seyn, wie das Reich Judah. — Freilich, diese Weissagung des Hoseas ist keine Prädiction eines zufälligen Ereignisses. Sie beruht auf der Idee. Das Loos Israels und Judahs konnte nicht anders als also verschieden seyn, sobald ihre verschiedene Stellung zu dem Bundesgotte einmal gegeben war. Sie ist nicht eine solche, welche in ihrer ersten und eigentlichen Erfüllung untergegangen wäre, sondern sie realisirt sich stets von neuem. Gottes Verhalten gegen die verschiedenen Kirchen und Staaten richtet sich stets nach ihrer verschiedenen Stellung zu ihm. Die Weltgeschichte ist ein Weltgericht. Aber der Besitz dieser Idee selbst ist schon eine übernatürliche Gabe, und die Sicherheit in ihrer Handhabung kann nur bei denjenigen stattfinden, welchen, wie den Propheten, Gott die Einsicht in die Geheimnisse seiner Weltregierung gegeben hat. Diefs zeigt sich recht deutlich, wenn wir beobachten, wie oft die Vorherverkündungen derer, welche sich nur im Besitze der Idee befanden, bis auf Bengel und seine Nachfolger herab, durch den Erfolg beschämt worden sind. Gottes Wege sind nicht unsere Wege. Niemand kennt sie als er, und wem er sie will offenbaren. — Das Ruhen der Weissagung auf der Idee zeigt sich übrigens

recht deutlich in den Worten: und ich errette sie durch Jehovah, ihren Gott. Hier haben wir den Grund der Errettung. Jehovah ist Judahs Gott, und also die Quelle seines Heiles, welche nicht aufhört zu fliefsen, wenn auch alle menschlichen Quellen versiegt sind. Der Grund, dafs Israel kein Erbarmen findet, mufs also der seyn, dafs Jehovah nicht ihr Gott ist. Dafs dieser Gegensatz hier stattfindet, wird bestätigt durch Cap. 3, 5. „Darnach werden zurückkehren die Kinder Israel und suchen den Herrn, ihren Gott, und den David, ihren König". Was sie in der Folgezeit suchen und dadurch zum Heile gelangen werden, das müssen sie jetzt verloren haben, und dieser Verlust mufs die Quelle ihres Unheils seyn. Treffend also Calvin: *hic tenenda est antithesis inter falsos deos et Jehovam, qui deus erat domus Jehudah. Perinde enim est, ac si diceret propheta: vos quidem obtenditis nomen dei, sed vos colitis diabolum et non deum. Nihil enim vobis cum Jehovah. Ille enim residet in templo suo. Ille fidem suam devinxit Davidi, quum jussit templum sibi exstrui in monte Sion; exulat autem a vobis verus deus.* — Im Gegensatz gegen denjenigen, der allein Hülfe gewähren kann, und den Israel nicht besafs, wohl aber Judah, nennt der Prophet im Folgenden die Hülfsmittel, welche keine wahre Hülfe gewähren können, an denen Israel damals weit reicher war, wie Judah, und auf die es ein falsches Vertrauen setzte, vgl. Cap. 10, 13.: „Du vertrauest auf deinen Weg, auf deiner Helden Menge". Ps. 20, 8. Mich. 5, 9. ff. und Deut. 33, 29., wo der Herr als die einzige rechte Wehr und Waffe bezeichnet wird: „Heil dir, Israel, wer ist wie du? ein Volk mit Heil begabt durch den Herrn, den Schild deiner Hülfe, dein stolzes Schwert; heucheln werden deine Feinde dir und einhertreten wirst du auf ihren Höhen". Calvin: *deum opus non habere alienis subsidiis, quoniam sua virtute contentus sit. — Summa igitur est, quamvis inopia regni Judae contemtui sit omnibus, tamen hoc non fore*

obstaculo, quominus per dei gratiam servetur, etiamsi nihil auxilii ab hominum parte suppetat. — Vor Augen hat der Prophet zugleich die grofsen Ereignisse der früheren Geschichte, wo in Ermangelung aller menschlichen Hülfsmittel sich die göttliche Kraft als allein zureichend zur Hülfe erwiesen hatte. — Dafs der Krieg hier gradezu die Kriegeswaffen bedeute, darf man nicht mit Gesenius behaupten. Er umfafst vielmehr alles, was zum Kriege gehört, die Klugheit der Befehlshaber, die Tapferkeit der Helden, die Stärke des Heeres u. s. w. Die Rosse und die Reuter werden noch besonders genannt, weil in ihnen im Alterthume die Hauptkraft der Heere lag. Noch Mohammed hielt sich für berechtigt, einen Sieg, den er ohne Reuterei, blofs durch Fufsvolk erfochten, für ein unmittelbar durch Gott gewirktes Wunder auszugeben, vergl. Abulf. *vit. Moh. p.* 72. 91.

V. 8. Und sie entwöhnte die Lo Rüchamah und ward schwanger und gebar einen Sohn. V. 9. Und er sprach: nenne seinen Namen Lo Ammi, nicht mein Volk, denn ihr seyd nicht mein Volk, und ich, nicht will ich euer seyn. — Für blofse Ausmalung ist die Erwähnung der Entwöhnung schwerlich zu halten, da der Prophet sich sonst genau an die Sache hält, wohl hinter ihr das Bild, nicht aber die Sache hinter dem Bilde zurücktreten läfst. Das Richtige hat wohl Calvin getroffen: *Non dubito, quin propheta hic commendet diuturnam dei clementiam erga populum illum.* Des Weibes Untreue, des Propheten Geduld geht Jahre lang fort. — Das — wörtl.: und ich werde euch nicht seyn s. v. a. nicht ferner euch angehören. Man darf nicht mit Manger annehmen, לֵאלֹהִים sey ausgefallen, auch nicht mit Andern, es sey zu ergänzen. Da Gott ja redet, so ist das euch oder euer bestimmt genug. Ähnlich Ez. 16, 8.: „und ich trat in ein Bündnifs mit dir, und du wurdest mein", וַתִּהְיִי לִי. Ps. 118, 6.: „Der Herr ist mein, יְהוָה לִי, nicht werde ich mich fürchten". — Zu beschränkt erklären Mehrere:

non adero vobis. Das höchste Glück ist es, Gott selbst mit allen seinen Gütern und Gaben besitzen, das höchste Unglück, ihn verlieren. Die Erfüllung berichtet 2 Regg. 17, 18.: „Und der Herr erzürnte heftig gegen Israel, und entfernte sie von seinem Angesichte, und es blieb nur übrig der Stamm Judah alleine", vgl. auch Jes. 7, 8.

Die ersten drei Verse des folgenden Capitels hätten noch zu diesem gezogen werden sollen. Denn sie enthalten die Heilsverkündung, mit welcher die erste Weissagung sich erst abrundet.

Cap. 2, 1. Und seyn wird die Zahl der Kinder Israel, wie der Sand des Meeres, der nicht gemessen wird und nicht gezählt. Und es geschieht, an dem Orte, da gesprochen wird zu ihnen: nicht mein Volk ihr, wird gesprochen zu ihnen: Söhne des lebendigen Gottes. — Es mufs zuerst das Subject des Verses bestimmt werden. Willkührlich ist hier jede andere Beziehung, aufser der auf das Volk der zehn Stämme. Dieselben, welche nach dem vorigen Verse Lo Ammi genannt wurden, sollen ja jetzt Kinder des lebendigen Gottes genannt werden. Ein *salto mortale* wäre der plötzliche Übergang zur christlichen Kirche, wie mehrere ältere Ausll. ihn annehmen. Auch alle Nachkommen Jakobs darf man unter den Kindern Israels nicht verstehen. Denn die Kinder Judah werden in V. 2. von ihnen unterschieden. Der Sache nach freilich werden auch diese, wie aus eben diesem Verse hervorgeht, mit befafst. Denn beide werden alsdann ja Ein Brudervolk bilden. Der Prophet fafst aber hier nur den Einen Bestandtheil desselben ins Auge, weil auf diesen allein die Drohung gegangen war, auf ihn allein die Wirksamkeit des Propheten sich bezog. Daraus erklärt es sich denn auch, wie der Prophet auf den Theil die Verheifsungen der Genesis anwenden kann, die sich dort auf das Ganze beziehen. — Die Beziehung auf diese Verheifsungen in der ersten Hälfte des Verses ist ganz unverkennbar. Man vgl. namentlich

als

als am wörtlichsten übereinstimmend die Stelle Cap. 22, 17.: „mehren will ich deinen Saamen wie die Sterne des Himmels und wie den Sand, welcher am Rande des Meeres ist", und besonders Cap. 32, 13.: „ich mache deinen Saamen wie den Sand des Meeres, welcher nicht gezählt wird vor Menge". Eine ähnliche wörtliche Anspielung Jerem. 33, 22.: „Wie nicht gezählet wird des Himmels Heer, und nicht gemessen der Sand des Meeres, also werde ich mehren den Saamen Davids, meines Knechtes". Diese Anspielung kann hier nun nicht zufällig seyn. Sie setzt voraus, dafs jene Verheifsungen damals im Reiche Israel allgemein bekannt waren. Sie dienten dazu, die Gottlosen in ihrer falschen Sicherheit zu bestärken. Darauf gestützt, warfen sie den Propheten vor, dafs sie Gott selbst zum Lügner machten, wenn sie den bevorstehenden Umsturz des Staates verkündeten. Denn die Verheifsung war ja noch nicht ihrem ganzen Umfange nach in Erfüllung gegangen. Der Prophet nun, indem er die Verheifsung fast wörtlich wiederholt, zeigt, dafs seine Drohungen durch sie nicht ausgeschlossen werden, „*docet talem fore vindictam, de qua locutus est, ut tamen deus non obliviscatur verbi sui, docet talem fore abdicationem populi, ut tamen firma et rata maneat dei electio, denique docet non fore irritam adoptionem, qua sibi deus progeniem Abr. delegerat in populum*". Calvin. Analog ist es, wenn verderbte christliche Kirchen sich verhärten im Vertrauen auf die Verheifsung des Herrn, dafs er bei den Seinigen seyn werde alle Tage, und dafs die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen werden. Der Herr versteht es, seine Gerichte also zu vollführen, dafs seine Verheifsungen nicht darunter leiden, ja dafs ihre Erfüllung eben dadurch möglich gemacht wird. — Noch ist das Verhältnifs unserer Stelle zu der Jes. 10, 22. ins Auge zu fassen: „Denn wenn auch seyn wird dein Volk, Israel, wie der Sand des Meeres, so wird doch nur der Überrest zurückkehren". Auch hier ist die Beziehung auf die Verheifsungen der Genesis un-

verkennbar. Der Unterschied ist aber der, dafs bei Jesaias das Volk, die theilweise Erfüllung der Verheifsung Gottes in seinem damaligen blühenden Zustande als ein Unterpfand der göttlichen Gnade betrachtend, darauf seine falsche Sicherheit gründet, worauf der Prophet entgegnet, dafs auch die vollkommne Erfüllung dazu nicht berechtigen würde, während es bei Hoseas auf die noch nicht vorhandene vollkommne Erfüllung sich verläfst. — Nicht weniger aber wie die Gottlosen hat letzterer auch die Frommen im Auge. Ihnen zeigt er, dafs der Ausspruch, Num. 23, 19.: „Nicht ist ein Mann Gott, dafs er lüge, und ein Menschenkind, dafs ihn gereue. Sollte er sprechen und nicht thun, und reden und nicht erfüllen?" auch hier sich bewähren werde. — Übrigens läfst sich nicht verkennen, dafs in unsern Worten auf den Namen des ersten Kindes, Jesreel, angespielt wird, wie auch in V. 2., und wie im 2ten Gl. d. V. auf Lo Ammi, in V. 3. auf Lo Rüchamah. Der Name Jesreel wird nun in gutem Sinne, und zwar wahrscheinlich in demselben genommen, in welchem er der Stadt von ihren Erbauern beigelegt wurde. Er heifst: Gott sät. Die Erbauer drückten dadurch die Hoffnung aus, dafs Gott aus geringer Aussaat eine herrliche Erndte, aus geringem Anfange ein herrliches Ende hervorgehen lassen werde. So wird jetzt Gott den geringen Saamen Israels aussäen, und eine unendlich reiche Erndte wird von dieser Aussaat gewonnen werden, vergl. zu V. 25. — Fragen wir nach der historischen Beziehung des Ausspruches, so müssen wir nothwendig auf den Sinn jener Aussprüche der Genesis zurückgehen. Diese werden von Vielen blofs auf die leiblichen Nachkommen der Patriarchen, von Andern zugleich auf ihre geistigen Nachkommen, ihre Nachfolger im Glauben, bezogen. Beides gleich falsch. Das letztere ist ganz willkührlich, und das erstere würde nur dann Grund haben, wenn die Theokratie allein für geborne Nachkommen der Patriarchen bestimmt, wenn allen Heiden die Aufnahme in dieselbe versagt gewesen wäre. Dem ist aber nicht so.

Dieſs erhellt schon aus dem Befehle, jeden leibeigenen Knecht zu beschneiden. Durch die Beschneidung aber wurde man unter das Volk Gottes aufgenommen. Dieſs aus der Verordnung Exod. 12, 44., daſs jeder Fremde, welcher das Osterlamm mit genieſsen wolle, vorher sich beschneiden lassen müsse, was ja voraussetzt, daſs Ausländer an dem Bundeszeichen und an dem Bundesmahle Theil nehmen konnten, wenn sie wollten, vgl. Mich. Mos. R. Th. 4. §. 184. Dieſs aus Deut. 23, 1—8., wo die Edomiter und Ägypter ausdrücklich für fähig erklärt werden, in die Gemeinde Gottes aufgenommen zu werden. Dieſs aus der Begründung des Verbotes der Aufnahme der Ammoniter und Moabiter auf eine specielle Ursache, ebendaselbst. Dieſs endlich aus der Jüdischen Praxis zu allen Zeiten. Die Heiden aber, welche unter das Volk Gottes aufgenommen wurden, betrachtete man als mit zu den Nachkommen der Patriarchen gehörend, als ihre Adoptivsöhne. Wie konnte man auch anders, da durch Verheirathungen bald jeder Unterschied schwinden muſste? Sie wurden nicht weniger wie die Übrigen Kinder Israels und Kinder Jakobs genannt. Nun zeigt es sich, inwiefern sich die Verheiſsung an die Patriarchen auch auf Heiden bezieht, insofern nämlich, als diese an den Gott Israels gläubig wurden und unter Israel sich aufnehmen lieſsen, vgl. Jes. 44, 5.: „Der wird sagen, Jehovahs bin ich, und der wird ausrufen den Namen Jakob, und der wird schreiben mit seiner Hand: dem Herrn! und des Namens Israel sich rühmen". Ein solcher Zug der Heiden zur Theokratie fand jedesmal dann statt, wenn entweder der Gott Israels sich durch besonders ausgezeichnete Erweisungen seiner Allmacht und Herrlichkeit kund gegeben, wie z. B. bei der Befreiung aus der Ägyptischen und aus der Babylonischen Gefangenschaft, wo wir beide Male im Gefolge der Israeliten eine Schaar früherer Heiden, עֵרֶב, finden, oder wenn das Gefühl der Nichtigkeit der Götzen der Heidenwelt in derselben besonders lebhaft erwachte, wie in den Zeiten nach Alexander d. Gr., in denen das Griechische

und Römische Heidenthum immer mehr alterte und seinem baldigen Untergange entgegen ging. Beides traf am vollkommensten zusammen zur Zeit Christi. Wäre die jetzt ziemlich gangbare Ansicht die richtige, wonach die Kirche des N. B. so ziemlich unabhängig neben der Gemeinde Israel stehen soll, entstanden aus freiem und gleichem Zusammentreten der Gläubigen aus letzterer und der Gläubigen aus den Heiden, so würde freilich jene Verheifsung die neutestamentlichen Zeiten gar nichts mehr angehen. Die neutestamentliche Gemeinde wäre eine ganz neue Generation, welche in Abraham, Isaak und Jakob gar nicht mehr ihre Väter anerkennte. Aber diese Ansicht beruht nur auf Willkühr. Es giebt nach der constanten Lehre des A. und des N .T. von Abraham an bis ans Ende der Tage nur Eine Gemeinde Gottes, nur Ein Haus unter zwei Haushaltungen. Kinder Abrahams, von der Voraussetzung geht schon Johannes der Täufer aus, müssen nothwendig auch die Glieder des N. B. seyn; sonst würde Gottes Bund und Verheifsung zu nichte werden; aber so wie die fleischliche Abstammung von Abraham nicht vor der Gefahr sichert, aus seiner Nachkommenschaft ausgeschlossen zu werden, wie Ismael davon das erste Beispiel gab, und wie es schon im Pentateuch bei jedem schwereren Vergehen heifst: „diese Seele ist ausgerottet aus ihrem Volke", so kann auf der andern Seite Gott nach seiner unbeschränkten Freiheit dem Abraham an die Stelle seiner ungerathenen leiblichen Söhne Adoptivsöhne ohne Zahl geben, die mit ihm und mit Isaak und Jakob zu Tische liegen in dem Reiche Gottes, während die Söhne des Reiches herausgestofsen werden. — Nach diesen Bemerkungen über die Verheifsung an die Patriarchen, kann die Angabe der historischen Beziehung unseres Ausspruches keine Schwierigkeit mehr machen. Er kann sich nicht auf die Mehrung der fleischlichen Nachkommen Abrahams als solcher beziehen, grade so wenig, wie die Verheifsung eines Sohnes an Abraham durch die Geburt Ismaels erfüllt wurde, oder wie die Araber in irgend ei-

ner Beziehung zu der Verheifsung der endlosen Zahl seiner Nachkommen stehen, die dem Isaak und Jakob ganz in demselben Umfange wiederholt wird, obgleich sie nicht Stammväter der Araber waren. Ungerathene Söhne sind kein Segen, kein Object der Verheifsung, keine Söhne im vollkommenen Sinne. Sohn Abrahams ist jeder nur in dem Maafse, als er Sohn Gottes ist. Daher auch hier das „Söhne Israels" und das „Söhne des lebendigen Gottes" mit einander verbunden wird. Nicht als ob die leibliche Abstammung etwas ganz Gleichgültiges gewesen wäre. Die leiblichen Nachkommen der Patriarchen hatten das nächste Anrecht daran, im vollen Sinne ihre Söhne zu werden; ihnen wurden zunächst die Mittel dazu gewährt; ihrer war der Bund und die Verheifsung und die Kindschaft, Röm. 9, 4. Aber alle diese äufseren Vorzüge halfen ihnen nichts, wenn sie dieselben ungenutzt liegen liefsen. Dann stand die Verheifsung an Abraham, dann stand auch unser Ausspruch zu ihnen in gar keiner Beziehung. Beide würden unerfüllt seyn, wenn ohne Bekehrung auch die Kinder Israel zu der zahlreichsten Nation auf der ganzen Erde angewachsen wären. Hieraus erhellt nun, dafs unser Ausspruch seine volle Wahrheit erst in der Messianischen Zeit gefunden hat und zum Theil noch finden wird, wo die Familie der Patriarchen einen unendlichen Zuwachs erhielt und noch immer mehr erhalten wird, theils durch die Aufnahme einer zahllosen Menge von Adoptivsöhnen, theils durch die Erhebung der Söhne in niederer Beziehung zu Söhnen in der höchsten. Nur als geringes Vorspiel kann betrachtet werden, was sich in der Zeit nach dem Babylonischen Exil begab, wo der Herr eine Schaar von Israeliten zur Theilnahme an der Rückkehr nach Palästina erweckte. Denn theils war diese Schaar zu klein, um dem unendlichen Umfange der Verheifsung nur einigermaafsen zu entsprechen, theils waren unter ihnen gewifs nur wenige, welche den Namen der Kinder Israel in dem vollesten Sinne verdienten. Dafs der Name Israel, der höhere, auf das Ver-

hältnifs zu Gott bezügliche, hier emphatisch steht, erhellt besonders aus Vergleichung von V. 4., wo er den entarteten Kindern genommen, und mit dem Namen Jesreel vertauscht wird. — In der zweiten Hälfte des Verses ist zuerst die falsche Erklärung des בִּמְקוֹם אֲשֶׁר durch: anstatt dafs (Grotius u. A.) zu beseitigen, welche, aus unzeitiger Erinnerung an das Lat. entstanden, im Hebr. Sprachgebrauche gar keine Rechtfertigung hat. Die Worte können nur heifsen (vgl. Levit. 4, 10. 24. Jerem. 22, 12.): an dem Orte, wo, eigentlich an dem Orte: dafs, die weitere Bezeichnung statt der engeren, vgl. Ew. S. 649. Der *stat. constr.* erklärt sich daraus, dafs der ganze folgende Satz vereint einen Nominalbegriff ausdrückt, s. v. a.: an dem Orte des ihnen Gesagtwerdens. Ew. S. 577. Der Ort kann hier nun aber entweder derjenige seyn, wo das Volk zuerst den Namen Lo Ammi erhalten, Palästina, oder der Ort des Exils, wo es zuerst die volle Bedeutung desselben empfunden; das Elend ein *sermo realis* Gottes. Für die letztere Beziehung (Jonath.: *in loco, quo abducti sunt inter gentes)* entscheidet der folgende Vers, wo dem מָקוֹם das הָאָרֶץ, das Land des Exiles, entspricht. Absichtlich ist beide Male der als Präs. aufzufassende zweite Mod., יֵאָמֵר, gebraucht worden. Der Gegensatz springt durch die Nichtberücksichtigung der Zeitverschiedenheit um so deutlicher in die Augen. — Durch das Volk und durch die Kinder Gottes wird eine und dieselbe Sache nach verschiednen Beziehungen bezeichnet. Volk Gottes waren die Israeliten, in sofern er ihr König, Kinder Gottes, in sofern er ihr Vater war, Vater zunächst nicht, wie im N. T., in Bezug auf die geistige Zeugung der Einzelnen, sondern in Bezug auf die geistige Zeugung des Ganzen und in Bezug auf die darauf beruhende Liebe und Fürsorge. In dieser Beziehung wird manchmal ganz Israel als der Sohn Gottes personificirt; so z. B. Exod. 4, 22.: „also sprich zu Pharao: mein Sohn, mein Erstgeborner ist Israel". Zuweilen werden auch die Israeliten Kinder oder Söhne Gottes genannt, z. B. Deut. 14, 1.:

„Söhne seyd ihr dem Herrn, eurem Gott", vgl. auch Deut. 32, 19., ohne dafs defshalb jeder Einzelne den Namen Sohn Gottes führte, der also nie vorkommt, offenbar weil die Kindschaft unter dem A. B. nicht so sehr, wie unter dem N., auf dem persönlichen Verhältnisse des Einzelnen zu Gott beruht, als vielmehr der Einzelne an ihr nur als Glied des Ganzen Theil nimmt. Dieſs wurde als Volk Gottes von Gott gleichsam neu gezeugt, oder geboren, vgl. Deut. 32, 6.: „ist er nicht dein Vater? er hat dich gemacht und bereitet". V. 18.: „Den Fels, der dich gebar, verliefsest du, vergafsest den Gott, der dich kreisete". Dennoch aber findet von der Kindschaft im alttestamentlichen zu der Kindschaft im neutestamentlichen Sinne ein leichter Übergang statt. Die erstere kann in ihrer höchsten Vollendung gar nicht existiren ohne die letztere. Die ganze Gemeinde kann nur dann im vollen Sinne als Kind Gottes betrachtet und behandelt, ihre Bestimmung kann nur dann realisirt werden, wenn ihre einzelnen Glieder aus Gott geboren worden; denn dieſs ist der einzige Weg zur Gottähnlichkeit, der Bedingung des Eintrittes in die Kindesrechte, zu gelangen. Hieraus erhellt, dafs die υἱοθεσία unter dem A. B. eine Realweissagung auf die Zeiten des N. B. war, hieraus auch, dafs unser Ausspruch auf diese Zeiten seine Endbeziehung hat. Frühere Erfüllungen, namentlich bei der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil, sind nicht auszuschliefsen (die Idee umfafst ja alles, worin sie sich auch nur im geringsten Maafse realisirt), sie sind aber nur als geringes Vorspiel der eigentlichen Erfüllung zu betrachten, die erst dann eintritt, wenn die Wirklichkeit ganz mit der Idee zusammenfällt, so dafs wir auch nicht bei den Anfängen der Messianischen Zeit stehen bleiben dürfen, sondern diese mit der letzten Vollendung zusammenfassen müssen. — Noch fragt sich, warum Gott hier als der lebendige bezeichnet werde. Offenbar um auf den Gegensatz des wahren Gottes gegen die todten Götzen aufmerksam zu machen, die, weil sie nicht leben, auch nicht lieben können, und also

zu zeigen, was es auf sich habe, Kind eines solchen Gottes zu seyn. Ganz derselbe Gegensatz findet sich Deut. 32, 37. ff.: „wo sind nun ihre Götter, der Fels auf den sie vertrauten, die das Fett ihrer Schlachtopfer afsen, und den Wein ihrer Trankopfer tranken? Erheben mögen sie sich und euch helfen, es sey über euch eine Decke. Sehet jetzt, dafs ich es bin, und nicht ist ein Gott neben mir. Ich tödte und ich mache lebendig, ich schlage und ich heile". Dieser Gegensatz dauert noch immer fort, die Welt hat nur ihre Götzen gewechselt. Sie sucht noch immer das Leben bei den Todten, von dem groben Götzen der Sünde an, bis zu dem feinen eines selbstgemachten, abstracten Gottes, werde er nun aus Begriffen oder aus Gefühlen bereitet. Mag sie es noch so sehr versuchen, diesen Götzen Leben einzublasen, mögen sie ein Scheinleben gewinnen, sie bleiben todt. Der wahre Gott dagegen ist und bleibt lebendig, so sehr sie auch ihn zu tödten suchen; er zeigt sich als den lebendigen, entweder indem er sie, falls sie in ihrer Unbufsfertigkeit verharren, schlägt und tödtet, oder indem er sie, falls sie seine Kinder werden, heilt und lebendig macht. — Endlich sind noch die beiden Anführungen unserer Stelle im N. T. ins Auge zu fassen. Die eine, 1 Petr. 2, 10., *οἱ ποτὲ οὐ λαὸς, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες*, mufs schon auffallen, da dieser Brief überwiegenden Gründen nach, vgl. Steiger S. 14. ff., nicht als allein an Judenchristen gerichtet betrachtet werden kann. Noch auffallender aber ist die zweite, Röm. 9, 25. 26.: *ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει: καλέσω τὸν οὐ λαόν μου, λαόν μου, καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην, ἠγαπημένην. Καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρήθη αὐτοῖς· οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.* Hier wird aus unserer Stelle, auf die nicht etwa blofs angespielt, sondern die gradezu citirt wird, gegen die Juden die Berufung der Heiden erwiesen. Wie kann nun aber ein Ausspruch, der nach dem ganzen Zusammenhang nur auf Israel gehen kann, gradezu auf die Heiden bezogen werden?

Die Antwort ergiebt sich, sobald wir die Weissagung auf ihre Idee zurückführen. Diese ist keine andere, als die der göttlichen Barmherzigkeit, die durch Abfall und Untreue wohl an ihrer Äufserung verhindert, aber nimmer ausgetilgt werden kann, weil sie in Gottes Wesen beruht, vgl. Jerem. 31, 20.: „Ist Ephraim mir ein theuerer Sohn, ein Kind der Freude? Denn so oft ich rede von ihm, mufs ich sein noch gedenken. Darum brausen meine Eingeweide ihm, erbarmen will ich mich sein, spricht der Herr". So wie nun aber diese Idee sich in der Wiederannahme der Kinder Israel zu Kindern Gottes realisirte, so auch in der Annahme der Heiden. Es ist hier durchaus nicht die Rede von einer blofsen Anwendung, sondern von einem eigentlichen Beweise. Weil Gott verheifsen, die Kinder Israel wieder anzunehmen, so mufste er auch die Heiden annehmen. Sonst müfste ja jener göttliche Beschluſs auf einer Willkühr beruhen, die in Gott nicht gedacht werden kann. Sind auch die Heiden nicht so nahe, wie Israel, so mufs er doch, eben weil er die näheren Ansprüche anerkennt, auch die entfernteren befriedigen. Diese Nothwendigkeit der Zurückführung auf die Idee zeigt sich nicht weniger, wie bei den Verheifsungen, auch bei den Geboten. Wir führen nur ein Beispiel an, das besonders geeignet ist, unserm Falle zur Parallele zu dienen. Es ist keinem Zweifel unterworfen, und nur Befangenheit hat es läugnen können, dafs im Pentateuch unter dem Nächsten (Freunde) und dem Bruder durchgängig der Israelit zu verstehen ist. Im N. T. wird das Gebot der christlichen Bruderliebe gegeben. Paulus fügt nach Empfehlung der Wahrhaftigkeit hinzu: „dieweil ihr unter einander Glieder seyd", was sich nur auf diejenigen beziehen kann, die Christum zum gemeinsamen Haupte haben. Folgt nun etwa aus dieser Beschränkung etwas zum Nachtheil der allgemeinen Menschenliebe, der Pflichten gegen Alle ohne Unterschied? Grade das Gegentheil. Weil der Israelit den Israeliten, weil der Christ den Christen lieben soll, so soll er auch alle Men-

schen mit Liebe umfassen. Begründet das besondere Verhältnifs zu Gott, als dem gemeinsamen Erlöser, die besondere Liebe, so mufs auch das allgemeine Verhältnifs zu Gott, als dem Schöpfer und Erhalter, die allgemeine Liebe begründen, grade so wie aus dem Gebote, dafs man Vater und Mutter ehren soll, mit Nothwendigkeit folgt, dafs man auch Onkel und Tante, dafs man König und Obrigkeit ehren mufs. Diese allein richtige Behandlung der Gesetze und der Weissagungen läfst, consequent durchgeführt, Wasser aus dem Felsen fliefsen, und schafft Ströme in der Einöde. Jenes elende Temporalisiren trägt eine Hauptschuld, dafs die reichen Schätze des A. T. jetzt von so wenigen genutzt sind. Leider ist hier das μετανοεῖτε auch vielen christlichen Theologen zuzurufen, und der Verf. selbst gesteht offen, dafs er jetzt erkennt, wie beim ersten Bande sein Streben zu vorwiegend äufserlich apologetisch war.

V. 2. Und es sammeln sich die Kinder Judah und die Kinder Israel zumal und setzen sich Ein Haupt, und ziehen herauf aus dem Lande; denn grofs ist der Tag Jesreel. Befremdend ist hier auf den ersten Anblick das: sie setzen sich Einen König. Nicht überhaupt die Vereinigung von Judah und Israel ist es ja, was der Prophet von der besseren Zukunft erwartet — eine verkehrte Union beider, etwa eine solche, bei der das Haus Judah auch den Jehovah, seinen Gott, und den David, seinen König, daran gab, um nur mit Israel recht auf brüderlichem Fufse leben zu können, wäre nichts weniger als ein Fortschritt und Segen gewesen, — sondern eine solche Union, deren Grundlage die Rückkehr Israels zu dem wahren Gott und zu dem Davidischen Königsstamm bildet. Dies erhellt deutlich aus C. 3, 5. Die Schwierigkeit hebt sich durch die Vergleichung der Stelle des Pentateuch, auf die der Prophet anzuspielen scheint: „setzen sollst du über dich einen König, den der Herr wird erwählen", Deut. 17, 15. Der Prophet hat diese Worte auch anderwärts, wie es scheint, vor Augen, wo er das bisherige entgegenge-

setzte Verfahren der Israeliten schildert, vgl. zu 3, 4. Aus ihnen geht hervor, dafs die Wahl des Königes durch Gott, der dem Davidischen Königsstamme ewige Herrschaft verheifsen hatte, und seine Wahl durch das Volk sich einander nicht ausschliefsen. Vielmehr, weil Gott den König erwählt hat, so erwählt ihn nun auch das Volk. Calvin: *videtur quidem ad homines transferri, quod proprium est dei unius, nempe regem constituere, sed propheta hac voce fidei obsequium notavit, quia non satis est, Christum regem dari et praefici hominibus, nisi eum amplectantur pro rege et reverenter excipiant. Unde colligimus, dum credimus evangelio, quasi voluntariis suffragiis nos Christum in regem eligere.* Dafs in diesem Sinne der Prophet das Setzen eines Hauptes nehme, erhellt auch aus der im ganzen Verse deutlich zu Grunde liegenden Beziehung auf den Auszug aus Ägypten, der sich jetzt wiederholen soll. Darauf bezieht sich gleich das: „sie sammeln sich zumal". Dem Auszuge aus Ägypten ging die Versammlung des ganzen Volkes vorher. Die Erwähnung des Hauptes sieht auf Moses zurück. Bei diesem war aber die Wahl durch das Volk nur Anerkennung seines göttlichen Berufes. — Es fragt sich ferner, wie die Worte: „sie ziehen herauf aus dem Lande", zu verstehen sind. Hier kann es gar keinem Zweifel unterworfen seyn, dafs durch das Land, das Land der Gefangenschaft bezeichnet werde. Die Worte nämlich sind entlehnt aus Exod. 1, 10., wo Pharao sagt: „trifft uns ein Krieg, so sammeln auch sie sich zu unsern Hassern und kriegen wider uns, und ziehen herauf aus dem Lande", וְעָלָה מִן הָאָרֶץ, und der Prophet erklärt sich selbst C. 2, 17., wo er diesen neuen Zug in das gelobte Land ausdrücklich mit dem früheren aus Ägypten vergleicht, „wie am Tage, da sie aus dem Lande Ägypten heraufzog", grade so, wie er die Wegführung anderwärts unter dem Bilde einer Wegführung nach Ägypten — Assyrien ein zweites Ägypten — beschreibt, vgl. 8, 13. „Jetzt wird er gedenken ihrer Sünden und bestrafen

ihre Missethat; sie werden nach Ägypten zurückkehren". C. 9, 3. „sie werden nicht wohnen im Lande des Herrn und Ephraim kehret zurück nach Ägypten", vgl. Th. 2. p. 192. Dazu kommt, dafs auch bei den übrigen Propheten die Heraufführung oder Befreiung aus Ägypten durchgängig den Schilderungen der zweiten grofsen Heraufführung zu Grunde liegt, ganz natürlich, da beide Begebenheiten in dem innersten Realnexus mit einander standen, beide aus demselben göttlichen Wesen hervorgingen, die erstere eine Realweissagung und ein Unterpfand der letztern war. Die Befreiung des Volkes Gottes aus Ägypten versiegelte seine Erwählung, und aus dieser ging die neue Befreiung mit Nothwendigkeit hervor, ein Verhältnifs, welches sich auch bei den Individuen wiederholt, woraus es sich erklärt, wie in den Psalmen so durchgängig die Sänger aus den früheren Gnaden Gottes ihm und sich selbst erweisen, dafs er auch jetzt helfen müsse. Es ist also keinesweges eine blofse äufsere Ähnlichkeit, was die Propheten veranlafst, immer auf die Befreiung aus Ägypten zurückzugehen, vgl. z. B. die der unsrigen ganz gleichartigen Stellen Mich. 2, 12. 13. Jerem. 23, 7. 8., grade so wenig wie das Passah eine blofse Gedächtnifsfeier ist, die in der wahren Religion, welche einen lebendigen Gott hat, und somit nichts absolut Vergangenes kennt, gar nicht vorkommen kann. — Der Artikel in הָאָרֶץ, das (bestimmte) Land, erklärt sich daraus, dafs im Vorhergehenden von einer Wegführung in ein fremdes Land ja allerdings indirecte die Rede war. War Israel nicht mehr Gottes Volk, erfreute es sich nicht mehr seines Erbarmens, so wird dabei vorausgesetzt, dafs es nicht in dem Lande bleiben konnte, was es nur als Volk Gottes erhalten und nur durch seine Barmherzigkeit bisher behalten hatte. Zunächst aber bezieht sich der Artikel auf den „Ort, wo ihnen gesagt worden", im vorigen Vers. — Dafs mit den Kindern Israels auch die Kinder Judahs sich sammeln und heraufziehen, setzt voraus, was der Prophet als zu seinem Zwecke nicht in unmittelbarer Be-

ziehung stehend, nicht ausdrücklich gesagt hatte, dafs auch die Judäer ins Exil weggeführt werden sollten, und ergänzt also C. 1, 7. indem es zeigt, dafs das dort den Judäern verheifsene Erbarmen nur relativ zu fassen ist. Solche blofse Voraussetzungen zeigen recht, mit welcher Klarheit die Zukunft vor den Augen der Propheten lag. — Was nun die historische Beziehung betrifft, so mufs zuvörderst bemerkt werden, dafs, was hier über dieselbe ausgemacht wird, auch für alle Parallelstellen gelten mufs, an denen, wie hier, eine künftige Wiedervereinigung Israels und Judahs und eine gemeinschaftliche Rückkehr derselben in das gelobte Land angekündigt wird, vgl. z. B. Jer. 3, 18.: „An jenem Tage wird ziehen das Haus Judah mit dem Hause Israel, und sie kommen zusammen aus dem Nordlande zu dem Lande, das ich ihren Vätern gegeben". C. 50, 4.: „In jenen Tagen werden kommen die Kinder Israel, sie und die Kinder Judah zusammen, weinend werden kommen sie und den Herrn, ihren Gott, suchen". Jes. 11. Ez. 37, 19. 20. Hier denken nun mehrere Ausll., wie schon Theodoret, an die Rückkehr aus Babylon. Das Eine Haupt soll Serubabel seyn. Nun ist allerdings in jener Begebenheit ein schwacher Anfang der Erfüllung nicht zu verkennen. Aber wäre es damit aus gewesen, so würde Hoseas einem Schwärmer und Phantasten weit ähnlicher sehen, wie einem wahren Propheten des lebendigen Gottes. Der gleich sich darbietende Einwand, dafs doch der gröfste Theil der 10 Stämme, und ein sehr bedeutender Theil der Judäer im Exil zurückblieb, ist noch bei weitem nicht der stärkste. Wären auch beide, Judäer und Israeliten, ganz vollständig zurückgekehrt, so würde doch in dieser Begebenheit nicht die eigentliche und Enderfüllung gesucht werden können. Nicht der erneuerte Besitz des Landes als solcher ist es, was der Prophet verheifst, vielmehr eine gewisse Art des Besitzens, ein Besitzen, bei dem das Land vollkommen das Land Gottes ist, der ganzen Fülle seiner Segnungen theilhaftig, und also ein würdiger Wohnort für das

Volk Gottes und seine Kinder. Man kann in Canaan seyn, und zugleich in Babylonien und Assyrien. Oder wäre wohl die Strafdrohung Gottes nicht an denjenigen eben so gut in Erfüllung gegangen, die etwa bei der Assyrischen und Babylonischen Wegführung in Kummer und Elend noch im Lande herumirrten, wie an den Weggeführten? Wären etwa die Juden, die jetzt noch im tiefsten Elende in Jerusalem wohnen, ein Beweis, dafs der dem Volke angedrohte Verlust des gelobten Landes nicht vollkommen in Erfüllung gegangen? Freilich, für die Zeiten des A. B. standen der höhere Besitz und der niedere in gewisser Verbindung. Sobald das Volk nicht mehr Volk des Herrn war, verlor es mit dem ersteren, nachdem es vorher durch die Abnahme desselben vielfach gewarnt worden war, endlich auch den letzteren; sobald es den niederen Besitz wieder erhielt, was nur in dem Falle einer Umkehr geschehen konnte, erhielt es auch in gewissem Grade, je nachdem die Umkehr ernstlich und gründlich war, den höheren Besitz wieder. Ein Anfang der Erfüllung mufs also immer in der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil angenommen werden. Aber eben nur ein schwacher Anfang. So wie die Bekehrung nur eine sehr oberflächliche war, so der Grad des höheren Besitzes nur ein sehr geringer. Sehr sparsam waren die Erweisungen der Gnade Gottes; der Zustand der neuen Colonie im Ganzen ein ärmlicher; nicht als freies Eigenthum besafs sie das Land, sondern nur unter fremder Botmäfsigkeit. Was in der einen Beziehung das Ende, das war in anderer bei weitem vorwiegender die Fortsetzung des Exils. Nicht das wahre Canaan war es ja, was sie besafsen, so wenig wie den Geliebten noch hat, wer seinen Leichnam umschliefst. Wo der Herr nicht ist mit seinen Gütern und Gaben, da kann nicht Canaan seyn; als Land der Gegenwart des Herrn war es allen Frommen so werth und theuer. — Aus dem Gesagten erhellt auch, dafs wir hinsichtlich der historischen Beziehung gar nicht bei den Zeiten des A. B. stehen zu bleiben brauchen, und ebenso wenig

von einer dereinst noch bevorstehenden Rückkehr Israels nach Canaan zu träumen. Luthers Erklärung: *ascendent ad coelestem patriam ex hac peregrinationis terra*, ist zwar nicht dem Buchstaben, wohl aber der Sache nach vollkommen richtig. Nicht die Form des göttlichen Erbes ist es, was der Prophet vor Augen hat, sondern sein Wesen. Die Form ist unter dem N. B., wo die ganze Erde Canaan geworden ist, eine andere, das Wesen bleibt. An der Form hier zu kleben, ist eben so abgeschmackt, als wenn jemand, der um Christi willen Alles verlassen, mit ihm rechten wollte, dafs er nicht dem Buchstaben seiner Verheifsung gemäfs, grade hundert Äcker, Brüder, Schwestern, Mütter u. s. w. wieder empfangen, Marc. 10, 30. Die Worte Gottes, die Geist und Leben sind, wollen mit Geist und Leben aufgefafst werden. — Gesetzt, die Kinder Israel kehrten dereinst nach Canaan zurück, so würde diefs mit unserer Weissagung gar nichts zu thun haben. Es wäre eine religiös vollkommen indifferente Sache, könnte gar nicht zur Bewährung von Gottes Bundestreue dienen. Unter dem N. B. heifst es: und Canaan mufs selbst im Norden um den Geliebten freudig blühen. Die drei Stationen: Ägypten, die Wüste, Canaan, bleiben ewig vorhanden, aber man geht von der einen zu der andern nur mit den Füfsen des Geistes, nicht wie unter dem A. B. zugleich mit den Füfsen des Leibes. Die roh buchstäbliche Auslegung, die es nicht versteht, die Idee von ihrer Einkleidung, das Wesentliche vom Zufälligen zu sondern, ist mit der allegorischen grade in dem Hauptpunkte, darin eins, dafs sie statt auszulegen, einlegt. — Die Erfüllung unserer Weissagung ist also eine fortgehende, die nicht eher stille steht, bis der ganze Heilsplan Gottes vollendet ist. Sie begann zu Babel, sie schritt fort bei der Erscheinung Christi, den viele aus Judah und Israel sich zum Haupte, zum gemeinsamen Führer nach Canaan, setzten, sie realisirt sich noch täglich vor unsern Augen an jedem Israeliten, der ihrem Beispiele folgt, sie wird dereinst ihre Enderfüllung erreichen,

in dem letzten und gröfsten Erweise der Bundestreue Gottes gegen Israel, der glücklicherweise durch das N. T. ebenso verbürgt ist, wie durch das A. — Die letzten Worte des Verses sind der Sache nach schon zu V. 1. erläutert worden. Der Name Jesreel steht hier in Bezug auf seine appell. Bedeutung. Israel erscheint hier (vergl. V. 25.) als ein Saame, der von Gott in fruchtbares Land gesät, zu einer reichen Saat aufschiefsen wird. Etwas anders gewandt ist das Bild Jerem. 31, 27. Ez. 36, 9., wo das Haus Israels und das Haus Judahs als der Acker erscheinen, welcher von Gott besät wird. Analog ist auch Ps. 72, 16.: „Es sey eine Hand voll Getreide im Lande, so wird auf dem Gipfel der Berge rauschen wie der Libanon seine Frucht, und hervorblühen werden sie aus der Stadt, wie das Gras der Erde". Das כִּי erklärt sich daraus, dafs das Säen, welches nur im Lande des Herrn geschehen kann, vgl. V. 25., das Heraufziehen aus dem Lande der Gefangenschaft voraussetzt. Ist nun der Tag des Säens grofs, wird er von Gott hoch und wichtig gehalten, so mufs ja auch die Bedingung des Säens, das Heraufführen, nothwendig erfolgen.

V. 3. Saget zu euren Brüdern: mein Volk! und zu euren Schwestern: Begnadigte! Das: mein Volk, ist concis gesagt f. ihr, welche der Herr: mein Volk, genannt hat. Die Erwähnung der Brüder und Schwestern erklärt sich aus der Beziehung auf die männliche und weibliche Familie des Propheten. Das: saget, ist der Sache nach s. v. a.: dann werdet ihr sagen können. Der Prophet sieht das begnadigte Volk des Herrn vor sich, und fordert seine Mitglieder auf, sich froh einander mit dem neuen Namen zu begrüfsen, der ihnen von Gott ertheilt worden. Diefs der einfache Sinn des Verses, der durch eine Menge gezwungener Deutungen verdunkelt worden.

V. 4—25.

„Das bedeutende Paar — bemerkt Rückert — verschwindet im bedeuteten; Israel selbst erscheint als das buhlerische Weib". Diefs ist der einzige wesentliche Unterschied dieses Abschnittes vom vorigen, weniger grofs dadurch, dafs auch dort schon im letzten Theile die symbolische Handlung in blofses Bild überging. Sonst enthält auch dieser Abschnitt den Wechsel von Bestrafung und Drohung, und von Verheifsung, welche letztere mit V. 16. beginnt. Züge des Bildes, welche im vorigen weniger beachtet, hier besonders ausgemalt werden, sind der ungetreuen Gattin Verstofsung und ihre stufenweise Wiederannahme. Calvin: *Deus postquam ostendit hominibus peccata, adjungit aliquam consolationem et temperat asperitatem, ne scil. despondeant animos. Postea rursum revertitur ad minas, et hoc facit necessario, quia etiamsi homines territi fuerint metu poenae, non tamen in solidum resipiscunt.* Manger: *Novo veluti cum impetu ad idem argumentum uberius exponendum a tristioribus initio iterum ducto repente revertitur.*

V. 4. Streitet mit eurer Mutter, streitet, denn sie ist nicht mein Weib und ich nicht ihr Mann, und wegthue sie ihre Hurerei von ihrem Angesicht und ihren Ehebruch von ihren Brüsten. Weil durch בְּ häufig die in einem Gegenstande ruhende, an ihm haftende feindliche Gesinnung ausgedrückt wird, so richtet sich darnach auch רִיב, streiten gegen jemanden, vgl. Ew. p. 606. Calvin meint nun; es finde hier ein Gegensatz statt gegen das Streiten mit Gott, dem die Israeliten die Schuld ihres Unglückes beimafsen; nicht gegen mich streitet, sondern vielmehr gegen eure Mutter, die durch ihren Ehebruch gerechte Strafe über sich und euch herbeigerufen. Allein diese Auffassung ist unzulässig, da sie von der falschen Voraussetzung ausgeht, dafs

die Ehescheidung als äufserlich schon geschehen zu betrachten sey, während das Streiten hier deutlich als ein solches erscheint, wodurch die Ehescheidung noch abgewandt werden soll. Das: streitet mit eurer Mutter, ist vielmehr s. v. a. es ist hohe Zeit, dafs ihr sie zur Rede stellt, wenn ihr nicht sammt ihr zu Grunde gehen wollt. Daraus darf man nicht etwa auf eine bessere sittliche Beschaffenheit der Kinder als der Mutter schliefsen; der Prophet will nur, von ihrer sittlichen Beschaffenheit absehend, sagen, dafs ihr Interesse erfordern würde, diefs zu thun. Er könnte, wenn er nicht grade das Bild des Ehebruches durchführen wollte, auch die Mutter auffordern, gegen die Kinder zu streiten, wie es Jes. 50, 1. heifst: „Siehe, um eurer Missethaten willen seyd ihr verkauft, und um eurer Frevel willen ist eure Mutter entlassen worden". Auf die Sache gesehen, ist ja die Mutter nicht aufser den Kindern vorhanden. Vitringa: *Unus idemque populus appellatur mater, quando complexe sumitur, et liberi, respectu singulorum, qui ex populo nascuntur. Populus enim ex populo nascitur. Ita enim est, in omni populo censetur quid esse radicale, quod substantiam et hypostasin ejus facit, cujus respectu populus civium suorum mater dicitur.* Ebenso wenig darf man aus dieser Aufforderung schliefsen, dafs eine Besserung und eine Abwendung des drohenden Strafgerichts noch zu hoffen. Dagegen spricht das Folgende, wo das Weib als unverbesserlich und ihre Verstofsung als unabwendbar erscheint. Vielmehr ist der Grundgedanke nur die Nothwendigkeit der Besserung, wenn die drohenden Strafgerichte noch abgewandt werden sollen. Dafs diese Nothwendigkeit nicht zur Wirklichkeit werden würde, sah der Prophet voraus. Defshalb redet er im Folgenden unbedingt. Daraus schliefse man aber nicht, dafs dann seine Ermahnungen und Drohungen ganz vergeblich seyn würden. War auch vom Volke keine Besserung zu erwarten, so konnten doch Einzelne sich bekehren. Zugleich war es für die Zukunft von grofser

Wichtigkeit, dafs dem ganzen Volke vor dem Einbrechen des Elendes die richtige Ansicht über dasselbe eröffnet wurde. Es ist viel werth, dafs jemand, wenn er geschlagen wird, wisse, warum er geschlagen wird. Bei einem Missethäter scheint die Unterweisung, die er in den Lehren des Christenthums in seiner Jugend erhalten, oft in einer langen Reihe von Jahren ganz vergeblich gewesen zu seyn. Nachher aber, wenn die Strafe sein Herz erweicht hat, trägt sie noch ihre Frucht. — In den Worten: denn sie ist nicht mein Weib, und ich nicht ihr Mann, wird der Grund der Ermahnung angegeben. Man darf schon defshalb diese Worte nicht auf die äufsere Auflösung des Ehebundes beziehen, auf die Strafe des Weibes. Sie bezeichnen vielmehr die sittliche Auflösung des Ehebundes, die Schuld des Weibes, s. v. a. unsere Ehe ist *de facto* aufgehoben. Auf diese factische Auflösung folgt aber bei der geistigen Ehe später oder früher, je nach dem gröfseren oder geringeren Maafse der Langmuth Gottes, immer die rechtliche. Ohne Bild: wo die Sünde ist, da stellt sich immer die Strafe ein. Gott duldet an den Seinen manche Schwäche; wo aber das Verhältnifs zu ihm in seinem innersten Wesen durch sie aufgelöst wird, da hebt auch er es auf. Das παρεκτὸς λόγου πορνείας gilt auch für die geistige Ehe. Dem leiblichen Ehebruche gleich steht hier die Hingabe der Grundrichtung des Wesens an etwas, das nicht Gott ist. So zeigt sich also deutlich die Verbindung des streitet und des denn. — Die letzten Worte des Verses wollen viele Ausll. mit dem רִיבוּ verbinden, indem sie den mit כִּי beginnenden Satz als Zwischensatz betrachten: Streitet mit euerer Mutter, dafs sie entferne. So noch zuletzt Rückert. Diefs geht aber schon grammatisch nicht an. Die kürzere Form des *Fut.* kann nur in der Bedeutung des *Opt.* stehen, also: und sie entferne, Ew. p. 527. Die Worte sind vielmehr als dem ersten Gliede parallel zu betrachten. Das: streitet u. s. w., ist ja s. v. a., suchet eure Mutter auf einen besseren Weg zu bringen, oder, eure Mutter

bessere sich. Das Verbrechen wird zuerst als Hurerei, dann als Ehebruch bezeichnet. Wie beide sich zu einander verhalten, das zeigt sich deutlich Cap. 1, 2., wo der Begriff des Ehebruchs umschrieben wird durch: huren von Jehovah weg. Die Hurerei bezeichnet das *genus*, die fleischlichen Verbrechen überhaupt, der Ehebruch die *species*, ein fleischliches Verbrechen, wobei die heiligen Rechte eines Andern zugleich verletzt werden. Auf das Geistige übertragen, fällt unter den Begriff der Hurerei vorzugsweise die Verweltlichung derer, zu welchen Gott in kein näheres Verhältnifs getreten, unter den Begriff des Ehebruches die Verweltlichung der Individuen und der Gemeinschaften, mit denen Gott eine geistige Ehe geschlossen, und deren Abfall defshalb weit strafbarer ist. Von Hurerei redet der Prophet auch bei den Kindern Israel zuerst, indem er von dem erschwerenden Umstande absieht. — Die Frage, warum hier die Hurerei dem Angesichte, der Ehebruch den Brüsten beigelegt werde, beantwortet treffend Manger: *nec morari quenquam debet, quod ipsi vultui et uberibus adulteria tribui videat; dignitatem enimvero habet haec brevitas, ad oculum quasi demonstrans, mulierem toto habitu libidini addictam atque ad eam excitandam et exercendam unice compositam. Solutae nimirum lasciviae feminis solet suus vultus esse, qualis ille ap. Horat. l. 1. od. 19.*

urit grata protervitas
et vultus nimium lubricus aspici.

ubera Israelis pressa in Aegypto, Ez. 22, 3. Dafs grade Gesicht und Brüste genannt werden, erklärt man besser als aus dem von Schmid angegebenen Grunde *(non pergit scriptura ad pejores et crassiores fornicationum actus, ut pudori parcat)*, der mit der Weise der Schrift in dieser Beziehung gar wenig übereinstimmt — man vgl. nur Ez. 16. und 23., und hier gleich unten V. 12. — daraus, dafs hier diejenigen Theile genannt werden sollen, an denen sich das buhlerische Wesen öffentlich kund gibt, so dafs also der höchste Grad der Unver-

schämtheit bezeichnet wird. Diese zeigt, dafs gar keine Zweiheit, kein Kampf des besseren Principes gegen das schlechte mehr vorhanden ist. Einer solchen frechen Hure gleicht, wer ohne Schaam und Scheu seine Verweltlichung zur Schau trägt. So schon Calvin: *non dubium autem est, quin propheta hic exprimat impudentiam populi, quia jam sic obdurucrant ad dei contemtum, ad impias superstitiones, ad omne genus scelerum, ut similes essent meretricibus, quae non occultant suam turpitudinem, sed palam se prostituunt, imo volunt extare signa foeditatis suae tam in oculis suis, quam in toto corpore.*

V. 5. Dafs ich nicht sie ausziehe nackt und sie hinstelle wie am Tage ihrer Geburt und sie setze gleich der Wüste und sie mache gleich dürrem Lande und sie tödte durch Durst. Bei der Ehe, von der hier die Rede ist, fand der specielle Umstand statt, dafs der Mann das Weib erst aus dem kläglichsten und elendesten Zustand erlöste, ehe er sich mit ihr verband, also schon ehe er ihr Gemahl war, ihr Wohlthäter wurde, vgl. C. 3, 2., wo der Herr das Weib aus der Sclaverei loskauft, Ez. 16, 4., wo das Volk als ein ausgesetztes, nacktes, mit Unrath bedecktes Kind erscheint, dessen der Herr sich annimmt, es mit kostbaren Kleidern und herrlichem Schmucke versieht, und sich zur Gemahlin bestimmt. Während der Ehe setzte der Mann seine Freigebigkeit gegen das Weib fort. Jetzt sollen die Gaben, die ihr alle nur in Bezug auf die zu schliefsende oder schon geschlossene Ehe ertheilt worden, aufhören, weil das Ehebund durch ihre Schuld zerrissen worden. Sie kehrt nun zurück in den Zustand tiefsten Elendes, in dem sie sich vor ihrer Verbindung mit dem Herrn befunden. — Angespielt wird auf dasjenige, was bei der niederen Ehe der Mann der Frau zu geben verpflichtet war, Kleidung und Nahrung, vgl. Jes. 4, 1. Entzieht Gott seine Gaben, so ist die Folge unendlich furchtbarer, weil er, ganz anders wie der irdische Mann, Alles in Besitz

hat; gibt er nicht zu trinken, so tödtet er auch durch Durst. Wird diese nur in der Person des Mannes begründete Schärfung der Strafe beachtet, so zeigt sich leicht, dafs nur die Beziehung auf die mit der Ehescheidung verbundene Entziehung der ehelichen Gaben zu Grunde liegt, nicht wie mehrere, z. B. Manger, annehmen, auf eine vorgeblich damals gangbare Strafe des Ehebruchs, *ut vestibus spoliatae, ludibrioque publico expositae fame et siti enecarentur* — Die ewige und allgemeine Wahrheit, die in unserm Verse in specieller Beziehung auf Israel ausgesprochen wird, ist die, dafs alle Gaben Gottes den Individuen und ganzen Völkern nur ertheilt werden, entweder um zur Lebensgemeinschaft mit ihm hinzuleiten, oder als Folge der schon bestehenden, wie der Herr sagt, dafs dem, welcher mit Erfolg nach dem Reiche Gottes getrachtet, alles Andere von selbst zufallen werde. Wird diese Bestimmung der Gaben Gottes übersehen, werden sie nicht als Gaben Gottes empfangen und genossen, weigert man sich der geistigen Ehe oder bricht die geschlossene, so werden über kurz oder lang die Gaben entzogen. — Das nackt schliefst eigentlich einen ganzen Satz in sich, *exspoliabo eam, ut nuda fiat.* Das הַצִּיג, hinstellen, hat den Nebenbegriff der öffentlichen Blofsstellung, vgl. Hiob 17, 6. Das יוֹם ist nicht etwa *Accus.* Dieser steht bei Zeitbestimmungen nur dann, wenn die Handlung durch einen ganzen Zeitraum hindurchgeht. Auch darf man nicht eine Auslassung des בְּ annehmen. Diese findet allerdings bei einigen sehr häufigen Zeitbestimmungen statt, oder richtiger, es wird die Zeit blofs genannt, ohne auszudrücken, in welchem Verhältnifs die Handlung zu ihr steht, wie בֹּקֶר, Morgen, für am Morgen, לַיְלָה, Nacht, für in der Nacht — wie wir auch sagen, vorig Jahr, heute acht Tage, ohne dafs dabei an eine grammat. Ellipse zu denken wäre. Allein diese Breviloquenz findet sich im Hebr. nur, wenn ein solches Wort allein, nie wenn es mit einem folgenden im *Stat. constr.* steht, es möchte denn seyn, dafs diese Verbindung wieder eine ganz stehende

geworden, was hier nicht der Fall ist. Man mufs vielmehr übersetzen: wie der Tag ihrer Geburt, und annehmen, dafs hier einer der häufigen Fälle statt findet, wo die Vergleichung blofs angedeutet, nicht ausgeführt wird, vgl. z. B. das: wie der Tag Midians, Jes. 9, 3., das: ihr Herz freut sich wie Wein, Sach. 10, 7., u. A. b. Ew. S. 614. Das *tertium compar.* zwischen dem Geburtstage und dem künftigen Zustande ist wohl nur die gänzliche Nacktheit. Zugleich an den Schmutz u. s. w. zu denken, liegt schon ferner. Der Prophet hätte dieſs irgend andeuten müssen. Die beiden Theile der ersten Vershälfte entsprechen sich grade so, wie die drei der zweiten. In der ersten die Entziehung der Kleidung, die Nacktheit, in der zweiten die Entziehung der Nahrung, Hunger und Durst. Es fragt sich, ob die Erwähnung des Geburtstages hier blofs dem Bilde angehört, blofse Bezeichnung der gänzlichen Nacktheit ist, weil der Mensch nicht nackter ist, als wenn er auf die Welt kommt, oder ob es so weit sachlich zu nehmen, dafs man unter dem Geburtstage den Zustand des Volkes in Ägypten versteht, in den es jetzt zurückgeführt werden soll. Für diese letztere Beziehung spricht nicht blofs die Vergleichung der Parallelstelle des Ezechiel, sondern noch mehr der rein sachliche Charakter der ganzen Schilderung. Israel wird in diesem Abschnitte nicht mit einem Weibe verglichen, so dafs Bild und Sache neben einander ständen, sondern es erscheint als das Weib selbst. — Die Worte: ich mache sie wie die Wüste u. s. w., werden treffend von Manger erläutert: *statum depingit horridum et desperatum, ubi omnia desint ad vitam sustentandam necessaria, et siti sit pereundum, qualis est deserti prorsus inculti et solis ardore exusti.* Der Vergleich erscheint um so passender durch die Bemerkung, dafs Wüste und Einöde hier personificirt werden und als hungrig und durstig erscheinen. Dieſs war zu dichterisch für mehrere prosaische Ausll. Sie wollen daher nach dem כ beide Male ein כ ergänzen, wie in der Wüste u. s. w., s. v. a., ich

versetze sie in den Zustand, in dem sie sich früher in der Wüste befand. Dafs nun eine solche Ergänzung des ב unstatthaft ist, versteht sich von selbst. Wollte man dieser Auffassung folgen, so müfste man vielmehr annehmen, dafs auch hier ein blofs angedeuteter Vergleich stattfinde, wie die Wüste, f., wie sie sich in der Wüste befanden. Aber auch dann bleibt aus anderem Grunde die Erklärung unzulässig. Der bevorstehende Zustand des Volkes entsprach gar nicht dem in der Wüste. Dieser hat vielmehr sein Gegenbild in einem solchen, der erst auf die Strafe folgt, vgl. v. 16. Dafs unter der Wüste speciell an die Arabische Wüste zu denken sey, die Wüste κατ' ἐξοχήν, zeigt freilich der Artikel. Dafs diese aber nur als eine besonders öde in Betracht kommt, nicht als der frühere Aufenthaltsort der Israeliten, zeigt das folgende: in dürrem Lande, ohne Art., nicht, wie man sonst erwarten müfste, in dem dürren Lande. Parallel ist übrigens die Drohung Deut 28, 48.: „und du dienest deinem Feinde, den der Herr auf dich senden wird, in Hunger und Durst und in Nacktheit und grofsem Mangel".

V. 6. **Und ihrer Kinder werde ich mich nicht erbarmen; denn Kinder der Hurerei sind sie.** Dafs die Kinder wegen ihres Ursprunges, nicht wegen ihrer Sitten verstofsen werden sollen (Mich.: *qui matris adulterae animum et mores sequuntur, ut vipera viperam parit et mali corvi malum est ovum)* geht hervor aus V. 7. Den Grund der Verstofsung bildet, dafs sie Kinder der Hurerei sind, und dafs sie diefs seyen, wird dort daraus erwiesen, dafs ihre Mutter hure, vgl. auch C. 5, 7.: „am Herrn sind sie treulos geworden; denn fremde Kinder haben sie geboren". Auf die Sache gesehen, fallen freilich der sündige Ursprung und das sündige Wesen zusammen.

V. 7. **Denn gehuret hat ihre Mutter, zu Schanden geworden ist ihre Gebärerin, denn gesprochen hat sie: ich will nachgehen meinen Buhlen, den Ge-**

bern meines Brotes und meines Wassers, meiner Wolle und meines Flachses, meines Öls und meiner Getränke. — Das הוֹבִישָׁה wird auf doppelte Weise erklärt. Die gewöhnliche Erklärung ist die, sie hat Schande getrieben, sich schändlich aufgeführt. So z. B. Winer, Gesenius, Rückert. Andere dagegen: sie ist zu Schanden geworden; so Manger, welcher bemerkt, dieſs Wort sey stärker, wie das זָנָה, nicht bloſs Anklage schimpflicher Hurerei, *sed eam criminis hujus etiam convictam et quasi in flagranti delicto deprehensam esse, ut quamvis frons ei dudum perierit, negare illud amplius non possit, sed confusa et perplexa haerere debeat.* Diese letztere Erklärung ist unbedingt vorzuziehen. Denn 1. das הוֹבִישׁ kommt in der bei der ersteren angen. Bed. nie vor. Winer begnügt sich mit Anführung unserer Stelle; Gesen. beruft sich auſserdem auf Prov. 10, 5. Aber בֵּן מֵבִישׁ ist dort offenbar ein Sohn, der seinen Eltern Schande macht — C. 29, 15. ist das אֻמִּי hinzugesetzt — oder auch sie beschämt, ihre Hoffnungen täuscht. Dagegen ist die Bedeutung, zu Schanden werden, *de re pudenda convinci*, ganz gesichert, vgl. z. B. Jerem. 2, 26.: „wie die Schande eines Diebes, wenn er gefunden wird, also wird zu Schanden das Haus Israel". Jerem. 6, 15.: „Sie werden zu Schanden, denn Gräuel haben sie gethan, schämten sich nicht, kannten keine Beschämung". 8, 9. An allen diesen Stellen bezeichnet das הוֹבִישׁ die gezwungene Beschämung, welche über den Schamlosen ergeht. 2. Die Bedeutung schändlich handeln, leidet keine gesetzmäſsige Ableitung. Gesen. beruft sich auf Analogien, wie הֵיטִיב, הֵרַע, allein diese würden nur dann passend seyn, wenn das *K.* בּוֹשׁ schändlich seyn, bedeutete, während es nur heiſst sich schämen. Von בּוֹשׁ abgeleitet, kann das *Verb.* nur heiſsen beschämen, wie es z. B. 2 Sam. 19, 6. vorkommt. Wohl aber läſst sich die Bedeutung, zu Schanden werden, rechtfertigen. Da das *Hiph.* nicht intransitiv seyn kann, Ew. p. 188., so muſs es in dieser

Bedeutung als abgeleitet von בּשׁת betrachtet werden, *pudorem, ignominiam contraxit,* wofür auch Jerem. 2, 26. spricht. Hinsichtlich des מְאַהֲבִים, die Buhlen, vgl. Th. 2. p. 327. Das כִּי begründet den Satz, dafs die Gebärerin gehuret hat und zu Schanden geworden ist, durch weitere Auseinandersetzung des Verbrechens und seiner Genesis. Denselben Wahn, der hier als Ursache des geistigen Ehebruches erscheint, finden wir auch als solche Jerem. 44, 17. 18. Das Volk (die Vertriebenen in Ägypten) antwortet dort dem Jeremias, der sie warnt, sich nicht durch Götzendienst zu versündigen, weil dieser ihr ganzes jetziges Elend herbeigeführt, und gröfseres noch bevorstehe, es wolle fortfahren der Königin des Himmels zu räuchern und Trankopfer darzubringen, wie sie und ihre Vorfahren früher im Vaterlande gethan: „denn seit wir aufgehört haben, dieſs zu thun, hatten wir Mangel an Allem und wurden aufgerieben durch Hunger und Schwert". In Beziehung auf diesen Wahn steht auch der Gegensatz der Quelle lebendigen Wassers und der löcherichten Cisternen, die kein Wasser haben, bei Jerem. 2, 13. Was nun aber Ursache der groben, das ist Folge der feinen Hurerei. Der innere Abfall mufs schon geschehen seyn, wenn man spricht, wie das Weib in unserm Verse. So lange der Mensch treulich in der Lebensgemeinschaft mit Gott beharrt, erblickt er durch das Auge des Glaubens die Hand in den Wolken, aus der er Alles empfängt, die ihn leitet, von der Alles abhängt, auch das scheinbar Selbstständigste, Kräftigste. Sobald er durch den Unglauben aus der Gemeinschaft mit Gott herausgetreten, und ihm der Himmel verschlossen ist, läfst er seinen Blick über das sichtbar Erscheinende umherschweifen, sucht in ihm Alles auf, was selbstständige und überlegene Kraft zu offenbaren scheint, und macht dieſs zum Gegenstande seiner Liebesbeweise und Gunstbewerbungen, zu seinem Gotte. Bei diesem Umhersuchen nun mufsten die Israeliten vorzugsweise an die Götzen gerathen. Denn sie sahen die umwohnenden Völker reich und mächtig,

und diese leiteten ihre Macht und ihren Reichthum selbst von den Götzen ab. Ihnen legten auch sie nun die Gaben bei, die sie bisher empfangen, um so lieber, da sie ihren Gegenforderungen leichter genügen konnten, wie denen des wahren Gottes, der grade das verlangt, und nichts anderes, was am schwersten zu geben ist, das Herz, da sie, fest entschlossen dieſs nicht zu geben, tief fühlten, daſs sie von ihm nichts Gutes zu gewarten hatten, da sie, was er ihnen noch gelassen, nur als Gabe unverdienten Erbarmens betrachten konnten, bestimmt, sie zur Buſse zu leiten, wovor der natürliche Mensch zurückschaudert, der immer im Verhältniſs zu Gott von Verdienen träumt. Was wir nun an ihnen wahrnehmen, das wiederholt sich noch täglich. Man setze nur an die Stelle der Götzen den abstracten (rationalistischen und deistischen) Gott, die eigne oder fremde menschliche Kraft u. s. w., so wird sich zeigen, daſs das: ich will nachgehen meinen Buhlen, die mein Brot geben u. s. w., noch jetzt der Wahlspruch der Welt ist. — Brot und Wasser, Bezeichnung des nothdürftigen Lebensunterhaltes, Öl und (starke) Getränke, Bezeichnung dessen, was mehr zum Wohlleben dient.

V. 8. Darum siehe, ich verzäune deinen Weg mit Dornen und maure ihre Mauer, und ihre Pfade wird sie nicht finden. Zuerst wird das abtrünnige Weib angeredet, deinen Weg, dann aber zur dritten Person übergegangen, ihre Mauer, ihre Pfade. Das Weib soll auf doppelte Weise eingeschlossen werden, zuerst durch ein Geflecht von Dornen und dann durch eine steinerne Mauer, grade so wie Jes. 5, 5. der Weinberg zuerst umgeben wird mit einem Dorngehege, מְשׂוּכָה, dann mit einer Mauer, גָּדֵר. Die Einschlieſsung durch eine Mauer, als die stärkste, auch Thren. 3, 19.: „er hat ummauert meine Wege mit Quadersteinen", und Hiob 19, 8. Für גְּדֵרָה will Stuck גְּדֵרָהּ lesen, weil sich nicht denken lasse, was das *Suff.* hier solle. Allein dieſs steht hier ganz an seiner Stelle, eine Mauer, die für sie eine ist,

die sie nicht durchbrechen oder übersteigen kann, also s. v. a., ich maure ihr eine Mauer. Die angebliche Emendation aber ist nicht einmal sprachrichtig. Ewald p. 594. läfst zwar einige Fälle stehen, wo das אֵת auch bei unbestimmten *Nomm.* stehen soll. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich die Regel, dafs es nur bei bestimmten stehen kann, als ganz ausnahmslos. Die beiden scheinbarsten Ausnahmen sind Exod. 21, 28. und 2 Sam. 4, 11. Allein an der ersten Stelle ist nicht zu übersetzen: wenn ein Ochse stöfst einen Mann oder eine Frau, sondern: Mann oder Frau. Das אִישׁ und das אִשָּׁה gelten einem *Nomen* mit dem *Art.* gleich, weil sie den Begriff der ganzen Gattung ausdrücken. An der zweiten Stelle nicht einen, sondern den rechtschaffenen Mann. Der Art. ist auch hier nicht nothwendig, weil im Gegensatze gegen den Gottlosen der personificirte Gattungsbegriff gesetzt wird. — Die Worte des Mannes in unserm Verse stehen in deutlichem Gegensatze gegen die Worte des Weibes V. 7. Schmid: *poena quaedam talionis est, illa dixit: ibo ad amasios meos; at deus minatur contra, se obsepturum viam, ut abire nequeat.* Das הִנֵּה bezeichnet das Unerwartete des Erfolges. Das Weib glaubt ganz sicher und sorglos ihr Vorhaben ausführen zu können; der Gedanke an ihren Mann, der sie bisher, aus Schwäche meint sie, ruhig ihre Wege gehen lassen, kommt ihr gar nicht bei; da sieht sie sich auf einmal fest umschlossen und ummauert. — Es bleibt nun noch die Hauptsache übrig, zu bestimmen, was unter der Ummauerung zu verstehen sey. Diefs haben sich die wenigsten Ausll. recht klar gemacht. Manger denkt an rathlose Verlegenheit durch innere Unruhen und feindliche Bedrängung. Diefs ist aber ganz verfehlt. Die Beziehung auf V. 7. und der Zusammenhang mit V. 9. zeigt ja deutlich, dafs die Ummauerung den Zweck hat, von den Buhlen abzuschneiden, dafs sie also nicht Bild der Noth seyn kann, die Pfade nicht die Wege oder Auswege im Allgemeinen, sondern die Wege zu den Buhlen. Andere den-

ken an die mannigfachen Leiden und Bedrängnisse, besonders die Wegführung ins Exil, wodurch Gott dem ferneren Götzendienst der Israeliten ein Hindernifs in den Weg legte. Es fragt sich nun aber inwiefern. An ein äufseres Hindernifs kann nicht gedacht werden. Äufserlich hatten die Israeliten ja im Exil, mitten unter abgöttischen Völkern, noch mehr Veranlassung zum Götzendienste, wie im Vaterlande. Es kann also nur an ein inneres Hindernifs gedacht werden. Von welcher Art diefs war, das ersehen wir aus V. 7. Was dort von dem Volke als Grund der Zukehr zu den Götzen angegeben wird, dessen Hinwegräumung durch Gott mufs das Hindernifs des ferneren Götzendienstes seyn. Das Volk schlofs aus den Gaben auf den vermeintlichen Geber. Das Brot u. s. w. war ihm ein Besuch, den die Götzen ihm abstatteten, durch den es sich zu Gegengaben und Bewerbungen um fernere Gunst für verpflichtet hielt. Es kam also nur darauf an, diese Communication mit den Götzen zu unterbrechen, so fiel die Verehrung derselben von selbst weg. Diefs geschah nun, indem Gott die Gaben, in denen man statt ihn die Götzen erblickte, hinwegnahm. Diese Hinwegnahme ist es, die hier unter dem Bilde der Ummauerung erscheint. — Was Gott hier den Israeliten droht, das thut er noch täglich. Wer seine Gaben nicht als solche erkennt, wer sich dadurch zum Götzendienste verleiten läfst, dem nimmt er sie, damit er in dem Nehmer den früheren Geber erkenne. Er befestigt auf diese Weise eine Kluft zwischen ihm und dem Gegenstande seiner abgöttischen Liebe, und treibt ihn an, statt des selbstgemachten Gottes, der ihm nicht helfen kann, den lebendigen zu suchen. Diefs erfordert auf der einen Seite seine Gerechtigkeit, die den Ehebruch strafen und die Süfsigkeit der Sünde in Bitterkeit verwandeln mufs, auf der andern Seite seine Barmherzigkeit, die noch bei Zeiten dasjenige Mittel ergreift, welches, wenn noch überhaupt eins, den Sünder zu retten geeignet ist. Beide Eigenschaften erfordern diefs Verfahren um so stärker, je näher das Verhält-

niſs zu Gott ist, die Gerechtigkeit, insofern die Versündigung gröſser ist, die Barmherzigkeit, insofern die Liebe. Den Heiden läſst Gott oft lange ihre Wege offen; Israel werden sie gleich verzäunt. Ähnlich noch jetzt bei Völkern und Einzelnen.

V. 9. Und sie jagt nach ihren Buhlen, und wird nicht erreichen, und suchet sie, und wird nicht finden. Da spricht sie: gehen will ich und zurückkehren zu meinem ersten Manne; denn besser war mir damals, denn jetzt. Das רָדַף hat in *Pi.* nicht transit. sondern intensive Bedeutung. Ew. p. 195. Calvin: *in persequendi verbo notatur vesanus fervor, quemadmodum videmus, idololatras similes esse phreneticis. Ostendit tam penitus haerere pervicaciam in cordibus ipsorum, ut non statim redituri sint ad sanam mentem.* Die Trennung von dem Gegenstande abgöttischer Liebe steigert anfangs die Lust nach demselben, die Bestrebungen, sich ihm zu nahen. Erreichen diese aber durch Gottes Fürsorge ihren Zweck nicht, ist es unmöglich, die innere Leere durch die Berührung mit dem Gegenstande unreiner Liebe auszufüllen, so tritt bei denen, welche sich den Wirkungen des heiligen Geistes hingeben (Calvin: *verum est dictum illud vulgare, improbos facilius frangi, quam corrigi; sed quum post multas admonitiones homines tandem sapere incipiunt, haec mutatio a spiritu dei contingit)*, nach und nach ein Zustand der Besinnung ein; sie erkennen die Nichtigkeit ihrer Götzen und kehren zu dem wahren Gotte zurück. Diese Abkehr und diese Rückkehr wird auf bewegliche Weise von unserem Propheten auch C. 14. V. 2—4. geschildert: „Kehre zurück, Israel, zum Herrn, deinem Gott; denn gefallen bist du durch deine Missethat. Nehmet mit euch Worte und kehret zurück zum Herrn, sprechet zu ihm, alle Schuld verzeihe und nimm Gutes, und opfern wollen wir Stiere, unsere Lippen. Assur wird uns nicht helfen, auf Rossen wollen wir nicht reiten, nicht sagen mehr: unser Gott! zum Werke unserer Hände. Denn durch

dich findet Erbarmen die Waise". — Das nachjagen und das suchen wird im *Praet.* ausgedrückt, das nicht erreichen und nicht finden im *Fut.*, weil das erstere dem letzteren vorangeht. Was unter dem nicht Erreichen und nicht Finden der Götzen zu verstehen ist, das Fehlen alles dessen, worin sie früher vermeintlich erschienen waren, der Beweise ihrer Macht und ihrer Liebe, geht schon aus dem früher Bemerkten hervor. Das: ich will gehen und zurückkehren zu meinem ersten Manne, bildet einen schönen Gegensatz gegen das: ich will nachgehen meinen Buhlen, in V. 7. Diese Angabe des Erfolges zeigt, dafs Gottes Barmherzigkeit grade da am stärksten wirksam ist, wo sie ganz und gar geschwunden zu seyn, und wo seine strafende Gerechtigkeit, die auch ja nicht auszuschliefsen ist — es gibt kein Leiden, welches nicht zugleich von ihr ausginge, keine Strafe, die blofs um der Besserung willen verhängt würde — allein zu handeln scheint. Calvin: *Propheta nunc ostendit, utilem nobis fore rigorem dei, qui tandem adiget nos ad resipiscentiam; deinde commendat dei gratiam in ipso quoque rigore, ut sciamus deum consulere suorum saluti, etiam dum inclementius videtur ipsos tractare.* Zu bemerken ist noch die falsche Auffassung von Manger und mehreren Anderen. Sie erklären sprachwidrig: damit sie sage. Es werde nicht gesagt, was wirklich geschehen, sondern was nach Gottes Absicht geschehen sollte. Das ו zu Anfang des folgenden Verses s. v. a. *nihilosecius.* Hervorgerufen ist diese falsche Erklärung durch die Meinung, das: und sie spricht, würde mit dem Folgenden im Widerspruche stehen, wornach das Weib in der Untreue beharrt. Aber dieser scheinbare Widerspruch wird beseitigt durch die Bemerkung, dafs der Prophet in V. 10. ff. einen neuen Ansatz nehmend, zur Beschreibung der Schuld und Strafe zurückkehrt, und erst von V. 16. an weiter ausführt, was er hier in Bezug auf die Bekehrung und Begnadigung blofs angedeutet hatte. Das: sie spricht, gehört also in eine spätere Zeit, wie das: sie weifs nicht.

V. 10. Und sie, sie weifs nicht, dafs ich ihr gegeben habe das Korn und den Most und das Öl, und Silber habe ich ihr gemehret, und Gold, das auf den Baal sie wandten. Die hier aufgezählten Güter waren für Israel in einem ganz besondern Sinne Geschenk Gottes. Er gewährte sie der Gemeinde als ihr Bundesgott, als ihr Gemahl. So werden sie schon im Pent. angekündigt, vgl. z. B. Deut. 7, 13. „und er liebet dich und mehret dich und segnet deine Leibesfrucht und deine Landesfrucht, dein Getreide und deinen Most und dein Öl". 11, 14. „und ich gebe den Regen des Landes zu seiner Zeit, und du sammelst dein Getreide, deinen Most und dein Öl". Dafs Hoseas die drei Gegenstände grade in derselben Folge aufführt, wie sie in jenen beiden Stellen vorkommen, ist wohl nicht zufällig. Die Anerkennung, dafs sie diese Gaben Gottes aus seiner besondern Vorsehung, aus dem Bundesverhältnifs ableiteten, sollten die Israeliten durch die Feier der Feste und durch die Darbringung der Erstlinge aussprechen. — Der relative Satz עָשׂוּ לַבָּעַל wird, wie oft, ohne Zeichen der Relation und ohne *Pron. suff.* angeschlossen, welches aus dem vorhergehenden *Subst.* deutlich ist. Ew. S. 646. Mehrere, vom Chaldäer bis auf Rosenmüller, erklären, welches zum Baal sie gemacht, woraus sie Bilder desselben verfertigt haben, mit Berufung auf 8, 4.: „ihr Silber und ihr Gold haben sie gemacht sich zu Götzen". Dagegen spricht aber 1. dafs das עָשָׂה mit לְ in der Bedeutung machen jemanden, zu eigen machen, weihen, ein religiöser *terminus techn.* war, wie diefs aus der häufigen Wiederholung in Exod. 10, 25. ff. und auch daraus hervorgeht, dafs das לַיהוָה mehrfach wegbleibt. Vom Götzendienste kommt die Redensart 2 Regg. 17, 32. vor. 2. Es ist unerweislich, dafs הַבַּעַל im *Singul.* und mit dem *Art.* stehen könne für Statüen des Baal. 3. Es findet nach dieser Erklärung gar nicht ein so treffender Gegensatz statt desjenigen, was die Israeliten thaten, gegen das, was sie thun sollten. Das,

was

was der Herr ihnen gegeben, weihten sie, statt ihm, dem dieser verkörperte Dank allein zukam, dem Baal. Nicht zufrieden, dem wahren Gott die schuldige Ehre und den schuldigen Dank zu entziehen, trugen sie beides über auf seinen Feind und unwürdigen Nebenbuhler, ein Verfahren, welches, von dem tiefen Verderben der menschlichen Natur zeugend, sich bis auf den heutigen Tag stets wiederholt und wiederholen mufs, weil diefs Verderben stets dasselbe bleibt. Es ist der Sache nach ganz dasselbe, wenn die Israeliten ihr Gold dem Baal, und wenn unsere grofsen Dichter die von Gott empfangenen reichlichen geistigen Gaben der Welt und ihrem Fürsten weihen. Das „und sie wufste nicht" ist hier und dort gleich verschuldet und gleich strafbar. Der Geber hat sich nicht verborgen; die Begabten haben die Augen verschlossen, um den nicht zu sehen, dem sie nicht danken wollen. Sie möchten gerne, dafs ihr freigebiger Wohlthäter bis auf die letzte Spur vernichtet wäre, damit sie nicht in dem Genusse seiner Gaben durch den unangenehmen Gedanken an ihn gestört werden, mit ihnen, ohne ihren Verlust fürchten zu dürfen, frei schalten und walten, und sie ungestört einem Gotte widmen können, der ihnen gleich, nur ihr objectivirtes Ich ist. Parallel unserer Stelle, vielleicht ihr nachgebildet, ist übrigens Ez. 16, 17. 18. „und du nahmest deinen Schmuck von meinem Golde und von meinem Silber, das ich dir gegeben, und machtest dir Mannesbilder und hurtest mit ihnen; und du nahmest deine gewürkten Kleider und bedecktest sie, und mein Fett und meinen Weihrauch gabst du vor sie".

V. 11. Darum kehre ich zurück und nehme mein Getreide zu seiner Zeit, und meinen Most zu seiner Frist und entreifse meine Wolle und meinen Flachs zu bedecken ihre Blöfse. Das לָכֵן mit grofsem Nachdrucke. Es weist hin auf das ewige Gesetz der Weltregierung Gottes, wonach er sich an denen heiligt, in denen er nicht geheiligt worden, und diefs um so mehr, je näher sein

Verhältnifs zu ihnen, je gröfser seine Gaben gewesen. Wer sich durch sie nicht anreizen läfst zu geben, dem wird genommen, und dem früher reich Begabten bleibt nichts zurück, als seine natürliche Armuth und Blöfse. Glücklich noch, wenn ihm bei Zeiten genommen wird, dafs er noch in dem Nehmer den Geber erkennen und zu ihm, wie es Cap. 3, 5. von den Israeliten gesagt wird, mit schmerzlicher Bereuung seines Undankes sich zurückwenden kann. Geschieht diefs, so zeigt es sich, dafs der Undankbare noch nicht allein der göttlichen Gerechtigkeit anheimgefallen, dafs auch die Barmherzigkeit noch in einem Verhältnisse zu ihm steht. Je länger Gott seine Gaben den Undankbaren läfst, desto trüber ist ihre Aussicht in die Zukunft. Was er in Gnaden gegeben, das läfst er nur im Zorne. — Das אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי erklären die Ausll. meist: ich werde wieder nehmen, — zwei Verba häufig selbstständig verbunden, von denen das eine nur einen Nebenbegriff der Handlung angiebt. Ew. p. 631. Allein diese Ausdrucksweise findet überhaupt weit seltener statt, als gewöhnlich angenommen wird, und hier ist die Erklärung: ich werde zurückkehren und nehmen, unbedenklich vorzuziehen. Die Schrift sagt auch dann, dafs Gott erscheine, wenn er sich blofs in den Wirkungen seiner Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe kund gibt, eine Ausdrucksweise, die sich aus einer grofsen Lebendigkeit des Gottesbewufstseyns erklärt, welches hinter der sichtbaren Wirkung durch das Auge des Glaubens den unsichtbaren Urheber erblickt, vgl. z. B. Gen. 18, 10., wo der Herr sagt, er werde zu Abraham zurückkehren um dieselbige Zeit im künftigen Jahre, da er doch nicht wie damals in sichtbarer Gestalt wieder erschien, sondern nur in der Erfüllung seiner Verheifsung. Also war Gott Israel früher erschienen als Geber, jetzt kehrt er, da sie ihn als solchen nicht erkannt, zurück als Nehmer. Sie wufste nicht, dafs ich gegeben; darum werde ich zurückkehren und nehmen. Dafs man also die Worte auffassen solle, hat der Prophet, scheint es, schon durch den

Wechsel der *tempora* andeuten wollen. Es ist ganz natürlich, dafs ein adverb. gebrauchtes *Verbum* sich demjenigen, welches den Hauptbegriff enthält, so nahe anschliefst als möglich, und es möchte sich kaum ein Beispiel finden, gewifs nicht viele, wo in solchem Falle eine Verschiedenheit des *tempus* stattfindet. Ganz analog ist Jerem. 12, 15.: „und es geschieht, nachdem ich sie verstört, אָשׁוּב וְרִחַמְתִּים, werde ich zurückkehren und mich ihrer erbarmen", wo der Sinn durch die Erklärung: ich werde mich wieder erbarmen, sehr geschwächt wird. Dieselbe Absichtlichkeit scheint in dem Wechsel des *tempus* auch unten Cap. 3, 5. stattzufinden. Was dort von Israel gesagt wird, bildet zu dem, was hier von Gott, eine merkwürdige Parallele. Gott war früher gekommen gebend, Israel nehmend, Gott kehrt zurück nehmend, Israel gebend, ein Verhältnifs, welches die Einsicht in die ganze Ökonomie der Leiden eröffnet. — Das: mein Korn u. s. w. im Gegensatze gegen V. 7., wo Israel diefs Alles sein genannt hatte. Was Gott gibt, das bleibt immer sein, weil er es nur leihweise und unter Bedingungen gibt. Wer sich als unumschränkten Herrn desselben betrachtet, den läfst er durch die Wegnahme seinen Irrthum erkennen. Das „zu seiner Zeit" und „zu seiner Frist", weil Gott dann gewöhnlich gebend erschienen war, und man daher dann seine Gaben mit fester Zuversicht erwartete. Da erscheint er auf einmal nehmend, insofern man nämlich der bevorstehenden Gabe so gewifs war, dafs man sie gleichsam schon in Händen hatte, wie wenn Eltern ihren bösen Kindern zu Weihnachten, entsprechend der Erndte als der gewöhnlichen Bescherungszeit Gottes, die gewohnten Gaben entziehen und eine Ruthe an ihre Stelle legen. So fafst man das: „zu seiner Zeit" u. s. w. weit besser auf, als mit Hieron., welcher bemerkt, es sey eine schwere Strafe, wenn zur Zeit der Erndte die gehofften Früchte genommen und aus den Händen gerissen werden; denn wenn zur Zeit der Erndte Mangel an allen Dingen sey, wie werde es denn zu

den übrigen Zeiten des Jahres gehen! Das: zu bedecken u. s. w., concis, aber ohne gramm. Ellipse, für: welches bisher dazu diente, ihre Blöfse zu bedecken. Dem Sinne nach richtig die LXX.: *τοῦ μὴ καλύπτειν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς*. Denn das bisher wird ja von dem Propheten nur erwähnt, um auf das künftig nicht aufmerksam zu machen. Dafs der Herr die Blöfse bedecken mufs, führt auf des Menschen natürliche Armuth zurück, der in der ganzen Welt auch nicht einen einzigen Lumpen und Fetzen, nicht so viel hat, um seine Schaam — diese speciell unter der Blöfse zu verstehen — zu bedecken. Derselbe Gedanke, der sehr geeignet ist, den Stolz zu demüthigen — was haben wir, das wir nicht empfangen, und was der Geber nicht in jedem Augenblicke zurücknehmen könnte? — auch Ez. 16, 8.: „ich breitete aus meine Flügel über dich und bedeckte deine Blöfse".

V. 12. Und jetzt will ich aufdecken ihre Schaam vor den Augen ihrer Buhlen, und niemand soll aus meiner Hand sie reifsen. Zuerst über Einzelnes. Das *ἅπ. λεγ.* נַבְלוּת erklärt man am sichersten durch Welkheit, *corpus multa stupra passum*. Als *Fem.* einer Segolatform, vgl. Ew. p. 349., kann seine Bedeutung nur aus der von *Kal* abgeleitet werden; נָבֵל aber heifst immer welk, schwach, matt seyn, in *Pi.* schwach machen und für schwach erklären, schänden und verachten. Da der Begriff der Schande in *Kal* gar nicht liegt, so darf man nicht mit mehreren Ausll. das *Nom.* durch *turpitudo*, *ignominia* erklären. Das *ἀκαθαρσία* der LXX. ist wahrscheinlich eine freie Übersetzung des Wortes nach unserer Auffassung. — Das לְעֵינֵי ist stehend für *coram* oder *inspectante aliquo*, eig. den Augen jemandes angehörig, und darf daher hier nicht durch „den Augen" erklärt werden, so dafs das Entblöfsen als allein den Buhlen angehörig bezeichnet würde. Diese werden vielmehr nur als Mitzeugen genannt. In wiefern aber kommen diese hier in Betracht? Mehrere Ausll. meinen, es solle ihre Ohnmacht und die Thor-

heit des Vertrauens auf sie gezeigt werden. So Calvin: *alludit ad mulieres impudicas, quae audent etiam terrore compescere maritos, ne jure suo utantur. Dicit igitur, hoc me non impedict, quominus te castigem, ut digna es.* So auch Stuck, welcher zu dem „ihrer Buhlen" hinzufügt: *qui, si viribus valerent, ipsi auxilio esse possent.* Allein diese ganze Auffassung des Verses ist eine unrichtige. Das „vor den Augen der Buhlen" soll vielmehr heifsen, der Herr werde sie selbst denen ekelhaft und zum Gegenstande des Abscheus machen, die früher ihr nachgetrachtet. Die Idee ist die: wer Gott um der Welt willen verläfst, den macht Gott vor der Welt selbst zu Schanden, und zwar um so mehr, je näher er ihm früher gestanden. Diese Idee wird nun hier auf eine der durch den ganzen Abschnitt herrschenden bildlichen Darstellung angemessene Weise ausgedrückt: Hieronymus: *haec autem omnia sub metaphora mulieris adulterae, quae cum fuerit deprehensa, producitur in medium et ante oculos omnium depompatur.* Der Entblöfsung als Schuld folgt die Entblöfsung als Strafe, und alle Welt, die Buhlen zuerst, wenden sich mit Ekel von dem widrigen Schauspiel ab. Nun sehen sie auf einmal die bisher mit den Kleidern und Gütern ihres rechtmäfsigen Gemahles Prunk getrieben in ihrer wahren Gestalt als welkes Scheusal. Dafs diese Erklärung die allein richtige sey, erhellt aus den Parallelstellen, vgl. z. B. Nah. 4, 5. „Siehe da, ich komme an dich, spricht der Herr der Heerschaaren, und decke auf deine Schleppen über dein Angesicht und mache sehen Heiden deine Blöfse und Königreiche deine Schande. Und es geschieht, alle, die dich sehen, werden flichen vor dir". Klagel. 1, 8. „Sünde hat Jerusalem gethan, darum ist zum Spotte sie worden; alle die sie ehrten, verachten sie; denn sie sahen ihre Blöfse; sie seufzet und wendet sich ab". Jerem. 13, 26. „Und auch ich (wie du früher entblöfset hast) entblöfse deine Schleppen über dein Angesicht, und gesehen wird deine Schmach". Ez. 16, 41.

Jes. 47, 3. Nun könnte es scheinen, dafs nach dieser Erklärung unter den Buhlen nicht die Götzen verstanden werden können, sondern nur die ihnen dienenden Völker. Aber diefs scheint doch nur so. Um die Scene lebhafter zu machen, leiht der Prophet den אֱלִילִים, den Nichtigen, Leben und Empfindung. Hätten sie diese, so würden sie so handeln, wie hier gesagt wird, und wie ihre Verehrer nachher wirklich thaten. — Das zweite Glied: und niemand u. s. w., ist dem ersten insofern parallel, als beide die Furchtbarkeit des göttlichen Gerichtes schildern. Parallel ist 5, 14. „Denn ich werde wie ein Brüller Ephraim und wie ein Löwe dem Hause Judah, ich werde zerreifsen und gehen, wegnehmen und nicht ist ein Errettender".

V. 13. Und ich mache ruhen all' ihre Lust, ihr Fest und ihren Neumond und ihren Sabbath und all' ihre Versammlungszeiten. Die Festzeiten hatten eine doppelte Bestimmung, sie waren Tage heiliger Weihe und Tage der Freude, vgl. Num. 10, 10. Israel hatte die erstere zu nichte gemacht, — wie jetzt in der grofsen Masse der Christenheit die heiligen Tage nur noch katachrestisch diesen Namen führen, — zur verdienten Strafe wird von Gott die zweite aufgehoben. Sie hatten die Festtage entheiligt, von Gott werden sie entfreudet. Um anzudeuten, dafs er die Aufhebung der Feste in dieser Hinsicht, als Freudentage, ankündige, schickt er das „all' ihre Freude" voraus, zu dem sich das Folgende wie die *Species* zum *Genus* verhält. Das מָשׂוֹשׂ bezeichnet hier nicht Freudenzeit, welche Bedeutung es wohl der Bildung nach haben könnte, aber in welcher es nie vorkommt, sondern die Freude selbst, vgl. die Parallelstellen Jerem. 7, 34. Klagel. 1, 4. („Die Wege Zions trauern, weil Keine mehr kommen zum Feste") Am. 1, 10. („und ich wandle eure Feste in Trauer und alle eure Gesänge in Wehklage") Klagel. 5, 15. Jes. 24, 8. 11. Die folgenden drei *Nomm.* werden schon von Hieron. richtig unterschieden. חַג, Fest, ist Bezeichnung der jährli-

chen drei Hauptfeste. Dazu kommt in jedem Monate das Fest des Neumondes und in jeder Woche der Sabbath. Die Zusammenstellung ist eine stehende, die auch im N. T. noch wiederkehrt, vgl. Col. 2, 16. Unter מוֹעֵד verstehen die Ausll. alle festlichen Zeiten im weitesten Umfange. So z. B. Manger: *ad dies quoscunque festos referendum, etiam ad eos, quos Israelitae praeter illos ex suo arbitrio novaque superstitione celebrabant.* Dafs nun diese Ausdehnung eine zu weite sey, liegt am Tage. Es darf auf jeden Fall nur an die von Gott eingesetzten Feste gedacht werden, denn sonst kommt das *jus talionis* nicht in Anwendung; Gott nimmt hier den Israeliten nur, was sie ihm genommen. Die Tage der Baalim werden V. 15. noch besonders genannt. Die Tage Gottes werden ihnen genommen; für die Tage der Baalim werden sie bestraft. Allein selbst an alle von Gott eingesetzten Festtage darf man nicht denken. Falsch ist die gewöhnliche Behauptung, dafs das מוֹעֲדִים Feste überhaupt bedeute. Es bezeichnete nur eine gewisse Klasse derselben. Diefs zeigt sich am deutlichsten Levit. 23, 3. ff., wo nach der Überschrift: „diefs sind meine Moadim", genannt werden: der Sabbath, das Osterfest, Pfingstfest, Neujahrsfest, der Versöhnungstag, das Fest der Laubhütten. Dafs diese Aufzählung der Moadim eine vollständige seyn soll, erhellt auch aus dem Schlusse V. 37., vgl. noch V. 44. Der Neumond wird mehrfach als nicht zu den Moadim gehörig von ihnen unterschieden, vgl. Num. 10, 10. Jes. 1, 14. Esr. 3, 5. Dafs alle aufserordentlichen Feiern nicht zu den מוֹעֲדִים gehörten, erhellt aus Num. 15, 3. Die Bestimmung nun, welche Klasse von Festen die Moadim bildeten, mufs aus Lev. l. c. entnommen werden. Dort werden die Moadim V. 2. erklärt durch מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, heilige Festversammlungen, und bei jedem einzelnen Feste wird das Berufen der heiligen Versammlung ausdrücklich erwähnt. Die ganze dortige Beschreibung betrifft sie nur, insofern sie מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ sind; ihr anderweitiges Wesen wird an andern Stellen be-

stimmt. Damit stimmt dann auch die ursprüngliche Bedeutung des מוֹעֵד überein. Es heifst eigentlich Versammlung; vgl. über den Gebrauch der Form mit מ aufserhalb der *Nomm. loci* und *temp.* Ew. p. 244. In dieser Bedeutung z. B. Exod. 33, 7. Hos. 9, 5. Ganz richtig also haben an unserer Stelle die LXX. übersetzt: καὶ πάσας τὰς πανηγύρεις αὐτῆς. Warum aber erwähnt der Prophet noch speciell die zum Theil schon im Vorhergehenden aufgeführten Feste, womit heilige Versammlungen verbunden waren? Offenbar weil der Verlust dieser Feste, oder auch der Verlust der Feste in dieser Qualität für das Volk am schmerzlichsten war. Durch den Zusammenflufs des Volkes wurde das Fest erst recht zum Feste. Es bildete sich ein Gemeingeist der Freude, der den Einzelnen mit fortrifs. — Das übrigens geht aus unserer Stelle hervor, und das wird durch unseren Propheten an mehreren andern Stellen und durch Amos aufser Zweifel gesetzt, dafs äufserlich der nach den Vorschriften des Pentateuch geordnete Cultus stets fortbestand.

V. 14. Und ich verwüste ihren Weinstock und ihren Feigenbaum, davon sie sprach, ein Buhllohn sind sie mir, den meine Buhlen mir gegeben, und mache sie zum Walde, und es fressen sie die Thiere des Feldes. Der Weinstock und der Feigenbaum, als die beiden edelsten Produkte Palästinas — Ispahan. in den *excerpt. ex vit. Saladini p.* 10. nennt sie *ambos Francorum oculos* — werden, wie gewöhnlich in den Verheifsungen und Drohungen, auch hier mit einander verbunden, als die Repraesentanten der reichen Gaben Gottes, womit er dieses Land gesegnet hatte, vgl. die Einl. zu Joel. Das אֲשֶׁר wird oft einem vollkommnen Satze vorgesetzt, um ihn überhaupt als relativ zu bezeichnen. Ew. p. 648. Es ist die weitere Verbindung statt der engeren: von welchen. Das אֶתְנָה, Hurenlohn, was unten C. 9, 1. und anderwärts in der Form אֶתְנַן vorkommt, bedarf einer erneuerten Untersuchung. Es wird ge-

wöhnlich abgeleitet von תָּנָה, angeblich *largiter donavit, dona distribuit.* Dagegen spricht aber, dafs eine Wurzel dieser Bedeutung weder im Hebräischen, noch in irgend einem der Dialekte vorkommt, und also vollkommen willkührlich angenommen wird. Das תָּנָה als Grundwort, hat im Hebr., Arab., Syr., die Bedeutung loben, preisen, erzählen. Daneben kommt unten 8, 9. 10. ein anderes תָּנָה vor, nicht in der allgemeinen Bedeutung geben, sondern in der speciellen Hurenlohn geben. Dieſs kann nicht primitiv, es kann nur von אֶתְנָה abgeleitet seyn = נָתַן אֶתְנָה an unserer Stelle und bei Ez. 16, 34. Gegen die Annahme eines ursprünglichen *Verbi* תָּנָה in der Bedeutung geben spricht auch, dafs das angeblich davon abgeleitete *Nomen* nie in der allgemeinen Bedeutung Gabe, immer nur in der speciellen Hurenlohn vorkommt. Das Richtige ist vielmehr Folgendes. Das אֶתְנָה ist abgeleitet von der 1. *Fut.* des *Verb.* נָתַן, ein ich will geben, etwa wie unser: ein gedenke mein. Die Hure fragt מַה־תִּתֶּן לִי Gen. 38, 16., der Hurer antwortet אֶתֶּן־לָךְ, V. 18. Daraus bildete sich in der Bordelsprache für solchen schlechten Handel ein schlechtes Wort. Die heil. Schriftsteller scheuen und schämen sich nicht dasselbe zu gebrauchen. Sie reden durchgängig von gemeinen Dingen gemein. Denn das gemeine Wort ist für die gemeine Sache das passende. Man kann die Sittlichkeit eines Volkes und eines Zeitalters darnach messen, ob es von gemeinen Sachen gemein redet oder nicht. Wo im Worte das Freudenmädchen an die Stelle der Hure getreten ist, da auch sicher in der That. Das Volk Israel bezeichnete gewifs, was es von den Götzen zu empfangen glaubte, nicht als Hurenlohn, sondern als Lohn treuer Liebe. Der Prophet aber vernichtet auf einmal seine ganze süfse Einbildung, indem er ihm den entsprechenden Ausdruck in den Mund legt, der den zarten Ohren (Zunge und Ohr werden in demselben Maafse zarter, in dem das Herz gröber) wohl recht rauh und roh klingen mochte. Die Zärtliche sieht sich auf einmal als gemeine Hure begrüfst;

die süfsen Beweise inniger Gegenliebe, die ihre „Geliebten" ihr gegeben, müssen Hurenlohn heifsen. Ein gutes Correctiv für unsere Sprache, für unsere ganze Ansichtsweise der Dinge, für unser eignes leicht bethörtes Herz. Jede Liebe der Welt, jedes Streben nach ihrer Gunst, jede Hingabe an den Zeitgeist ist Hurerei; Hurenlohn, der nicht in den Tempel des Herrn gebracht werden darf, „denn ein Gräuel ist er dem Herrn, deinem Gott" Deut. 23, 19., ist Alles, was sie uns dafür bietet und gibt. Wie Hurenlohn wird es zerrinnen: „von Hurenlohn hat sie gesammelt, und zum Hurenlohn wird es zurückkehren". — Diese Ableitung aus dem *Fut.* hat eine grofse Menge von Analogien für sich, aufser den von Ewald p. 261. angeführten, die ganze Klasse der *Nomm.* mit vorgesetztem ת, bei denen die merkwürdigerweise auch von Ew. p. 260. verkannte Entstehung aus dem *Fut.* ganz deutlich ist. Stammte das ת in diesen Formen von *Hiph.* ab, wie erklärte es sich dann wohl, dafs sie sich an *Kal* noch häufiger anschliefsen? Schon das sehr gewöhnliche Vorkommen der Bildung aus dem *Fut.* bei den *Nomm. propr.* läfst von vornherein erwarten, dafs sie bei den *Appell.* häufiger seyn wird, als gewöhnlich angenommen wird. Für diese Ableitung spricht auch das Vorkommen der Redensart נָתַן אֶתְנָה an den angeführten Stellen. Bei ihr erklärt sich der Wechsel der beiden Formen אֶתְנָה und אֶתְנַן leicht. Bei der letzteren macht sich das in dem נָתַן vorherrschende, zu Anfang verdrängte *Nun* wieder geltend. Ein Schwanken der Form überhaupt ganz natürlich bei einem aus dem gemeinen Leben entstandenen Worte, das keine ganz genauen Analogien, also gleichsam keinen Leisten hat. Denn die übrigen *Nomm.* der Art werden von der 3. *Fut.* gebildet. — Was nun die Sache selbst betrifft, so ist die Selbstsucht und der daraus hervorgehende Eigennutz der Grund des Buhlens um die Liebe alles dessen, was nicht Gott ist, zumal bei denen, welche den wahren Gott schon gekannt haben; denn wo dieſs nicht der Fall ist, da kann in dem Gö-

tzendienste zugleich ein besseres Element seyn, das nur eine falsche Befriedigung sucht, weil es die richtige nicht kennt. Woraus erhellt, dafs der Götzendienst der Israeliten (nur eine Species desjenigen aller derer, welche Gelegenheit gehabt haben, den wahren Gott zu erkennen, von denen allen der Spruch gilt: Das Letzte wird schlechter als das Erste.) viel niedriger war, wie der der Heiden, deren Dichter und Philosophen zum Theil die hier sich aussprechende Gesinnung lebhaft bekämpfen (vgl. St. b. Manger). Die Selbstsucht ist nun hier wie immer Thorheit. Denn sie wendet sich an den, der selbst nur geliehenes und gestohlenes Gut hat, das ihm der rechtmäfsige Herr in jedem Augenblick wieder entreifsen kann. Und damit diese Thorheit recht glänzend als solche sich zeige, erscheint er hier wirklich, und nimmt, was in Wahrheit er aus Barmherzigkeit, der Einbildung nach die Götzen als Lohn gegeben. — Das *Suff.* in שְׂכָרְתִּים bezieht sich auf den Weinstock und Feigenbaum. Die Wein- und Feigengärten, sorgfältig gepflegt, umhegt und umzäunt, sollen nun der Hecken und Zäune und aller Cultur beraubt (*καθυλομανεῖ γὰρ μὴ κλαδευομένη ἡ ἄμπελος*, *Clem. Al. Paed. l.* 1. *p.* 115. *Sylb.)* in einen Wald verwandelt und der Beschädigung durch wilde Thiere (das: und es fressen sie, nicht etwa blofs auf die Früchte zu beziehen) preisgegeben werden. Dasselbe Bild eines gänzlich verwüsteten Landes bei Jes. 7, 23. ff.: „und es geschieht an diesem Tage, seyn wird jeder Ort, wo tausend Weinstöcke sind zu tausend Sekel, seyn wird er zu Disteln und Dornen. — Und alle Berge, die mit der Hacke behackt werden, nicht wird man kommen dorthin aus Furcht vor Disteln und Dornen, und seyn werden sie zur Trift der Rinder, zur Zertretung der Schafheerden", vgl. 5, 6. Mich. 3, 12.

V. 15. Und ich suche heim an ihr die Tage der Baale, denen sie räucherte und anthat ihren Ring und ihren Schmuck, und nachging ihren Buhlen und mein vergafs, spricht der Herr. Die Tage der Baale sind

die Tage, welche ihrer Verehrung geweiht waren, mochten sie nun besonders dazu ausersehen werden, oder mochten sie ursprünglich der Verehrung des Herrn gewidmet seyn, den man ja mit Baal zu verschmelzen suchte. Fälschlich versteht Manger und mit ihm die meisten Ausll. unter den Tagen der Baalim *tempus omne, profecto longissimum, quo cultus ille vetitus in hac gente viguit.* Das wäre zu unbestimmt geredet. Jeder denkt, wenn von Tagen der Baalim die Rede ist, an Tage, die ihnen speciell geweiht sind, ihre Feiertage. Dazu kommt die Beziehung auf die Tage des Herrn in V. 13. In V. 11. ist nur von einem Baal die Rede, הַבַּעַל, hier von mehreren. Diefs vereinigt sich so, dafs ein und derselbe Baal nach seinen verschiednen, durch die *Epitheta* ausgedrückten Offenbarungsweisen verehrt wurde. — In den Worten: und sie that an ihren Schmuck, u. s. w., ist die bildliche Ausdrucksweise von den meisten Ausll. übersehen worden. Verleitet durch das sich gradezu auf die geistigen Ehebrecher beziehende תַּקְטִיר meinten sie, es sey hier die Rede von dem Tragen der Nasenringe und andern Schmuckes zu Ehren der Götzen. Richtiger sah schon der Chaldäer, welcher umschreibt: „Die Gemeinde Israel war einem Weibe ähnlich, die ihren Mann verliefs, und sich schmückte, — und ihren Buhlen nachlief. So gefiel es der Gemeinde Israel Götzen anzubeten und meine Verehrung zu verlassen". Eine ganze Masse falscher Erklärungen ist dadurch entstanden, dafs man sich in solche Freiheit der heiligen Schriftsteller nicht zu finden wufste; bald reden sie von dem geistigen Gegenbilde nackt, bald tragen sie die Eigenthümlichkeiten des leiblichen Vorbildes auf dasselbe über. Hätte man diefs beachtet, so würde man z. B. nicht behauptet haben, dafs David in Ps. 23, 5. 6. das Bild des guten Hirten verlassen habe, weil er nicht von einem Troge redet, den der leibliche gute Hirte, sondern von einem Tische, den der geistige gute Hirte seinen Schafen vorsetzt. Hier nun wird durch das תַּקְטִיר eine Handlung bezeichnet, welche nur die geistige

Ehebrecherin vornimmt, in dem: sie thut an u. s. w., wird ihr Verfahren unter dem Bilde desjenigen ihres leiblichen Vorbildes geschildert. Das sachlich Entsprechende ist das sich gefällig machen, das alle Mittel aufbieten, um die geistigen Buhlen zu gewinnen. Das Anlegen kostbaren Schmuckes zu Ehren der Götzen kommt nur insofern in Betracht, als es eine dieser Bestrebungen, und zwar eine sehr untergeordnete bildet. Das Räuchern, das Opfern u. s. w. gehört weit mehr dahin. Die Richtigkeit unserer Erklärung wird auch durch die Parallelstellen bestätigt, an denen sich dieselbe bildliche Darstellungsweise findet. So z. B. Jes. 57, 9.: „Du blickest an den König (dies die allein richtige Erklärung. Die gewöhnliche: du gehest zum Könige, sprachlich unbegründet) in Öl (salbenduftend) und machest viel deine Wohlgerüche" — offenbar bildliche, von einem coquetten Weibe entnommene Bezeichnung der Aufwendung aller Mittel zur Erwerbung der Gunst. Jerem. 4, 30. „Und du Verwüstete, was willst du thun? Denn du ziehest an Purpur, denn du schmückest dich mit goldnem Schmuck, denn du reifsest auf mit Schminke deine Augen. Umsonst machst du dich schön; es verachten dich die Buhlen; dein Leben suchen sie". Bei Ez. C. 23, 40—42. wäscht und schminkt sich Jerusalem, ihre Liebhaber erwartend, und thut ihren Schmuck an, dann setzt sie sich auf ein prächtiges Lager; ein Tisch ist angerichtet vor ihr; darauf legt sie des Herrn Weihrauch und sein Öl. Bei diesem letzten Zuge verschwindet bei Ez. das Bedeutende hinter dem Bedeuteten, obgleich nicht so vollständig wie hier in dem „sie räuchert ihnen". — Aus dem Bemerkten geht hervor, dafs der Sache nach ganz parallel ist Cap. 4, 13.: „auf den Gipfeln der Berge opfern sie und auf den Hügeln räuchern sie". Das „sie ging ihren Buhlen nach" und das „und mein vergafs sie" dient beides dazu, das Verbrechen um so abscheulicher darzustellen. Die Sünde mufs das ganze Innere schon vergiftet haben, wenn die Gelegenheit zu ihrer Ausübung freiwillig aufgesucht wird. In Bezug auf

das letztere bemerkt Calvin: *quemadmodum si mulier ad tempus vixerit cum marito et liberaliter ab ipso tractata fuerit, si postea se prostituit adulteris et nullum amplius amorem mariti fovet v. retinet, haec pravitas est quasi belluina.*

V. 16. Darum siehe, ich locke sie und führe sie in die Wüste, und rede ans Herz ihr. Es beginnt hier auf einmal ebenso abgerissen, wie beim ersten Abschnitte, die Tröstung und Verheifsung. Es wird erzählt, wie der Herr stufenweise sein abtrünniges Weib zur Besserung und zur Wiedervereinigung mit sich, dem rechtmäfsigen Gemahl, zurückführt. Das לָכֵן zu Anfang hat den Ausll. viele Schwierigkeit gemacht. Am leichtesten, aber auch am leichtsinnigsten, ziehen sich diejenigen aus der Sache, welche ihm die Bedeutung *utique, profecto* geben. Dergleichen aber heifst nicht auslegen. Das mufs vor allem fest stehen, dafs das לָכֵן hier nur die Bedeutung haben kann, die es immer hat, vgl. Th. 2. p. 228, um so mehr, da es in derselben noch V. 8. und V. 15. vorgekommen. Diese nun angenommen, könnte man das darum auf die Worte des Weibes in V. 9. beziehen: „gehen will ich und zurückkehren zu meinem ersten Manne", und alles Folgende nur als eine Art von Parenthese betrachten. Dafs der Herr wieder anfängt sich seinem Weibe freundlich zu beweisen, hat seinen Grund darin, dafs in ihr die ersten Regungen einer Sinnesänderung vorhanden sind. Allein diese Annahme ist doch eine gewaltsame; jene Worte sind zu weit entfernt, als dafs der Prophet bei einer gar nicht näher bezeichneten Beziehung auf sie hoffen durfte verstanden zu werden. Mehrere Ausll. folgen der Erklärung von Tarnov: *idcirco, quia calamitatibus tantis non corrigitur, alia et mitiori via ex mera benignitate rem aggrediar.* So Manger: *cum ad edomandam populi pertinaciam non sufficiebat veteris oeconomiae severitas, alia propterea tentanda erat via.* Allein der Prophet konnte nicht erwarten, dafs seine Hörer

und Leser sich den durch kein Wort angedeuteten Gedanken: weil jene frühere Weise nichts half, oder vielmehr, weil sie nicht allein zureichte, denn vergeblich war sie ja nicht — das Weib spricht, als der Herr ihr den Weg mit Dornen verzäunt: ich will gehen und zurückkehren; wo Trübsal gar nichts wirkt, sie, durch die wir in das Reich Gottes eingehen sollen, da wirkt auch nichts Anderes, der Ernst Gottes mufs seiner Liebe vorhergehen — selbst hinzudenken sollten. Verfielen sie auch darauf, so hatten sie doch keine Gewähr seiner Richtigkeit. Das Einfachste ist, das לָכֵן hier als einfach coordinirt dem לָכֵן in V. 8. und V. 11. zu betrachten. Das dem darum entsprechende weil ist an allen drei Stellen des Weibes Abtrünnigkeit. Weil sie Gottes vergessen hat, so ruft er sich ihr ins Gedächtnifs zurück, zuerst durch die Strafe, dann, nachdem diese ihren Zweck erreicht, nachdem sie gesprochen: ich will gehen und zurückkehren, durch die Beweise seiner Liebe. Das Führen nach Ägypten, in die Wüste, in das Land Canaan, beruht alles auf der Abtrünnigkeit, als ihrem Grunde. Ohne sie würde die Gemeinde ruhig im Besitze des gelobten Landes geblieben seyn. Durch sie wird Gott nach seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zugleich veranlafst, es ihr zu nehmen und sie nach Ägypten zurückzuführen, nach seiner Barmherzigkeit allein, sie in die Wüste und von da nach Canaan zu leiten. — Das פָּתָה in *Pi.* ist ein *Verbum amatorium.* Es bedeutet, durch zärtliches Zureden anlocken. Wiederholen soll sich das Verfahren Gottes, wodurch er einst in Ägypten das Volk an sich lockte und es bewog, ihm aus der geistigen und leiblichen Knechtschaft in Ägypten in die Wüste zu folgen. Dem Leiden folgt immer das Locken. Gott nimmt zuerst die Gegenstände sündlicher Liebe, dann kommt er lockend und beredend, dafs wir ihn, den allein Liebenswerthen und Liebeberechtigten, zum Gegenstande unserer Liebe erwählen. Er begnügt sich nicht mit harter Verfolgung seines Rechtes, er sucht uns die Pflicht süfs zu machen, durch seine Liebe zu be-

wirken, dafs wir aus Liebe sie thun. Hat er uns also gelockt, so führt er aus Ägypten in die Wüste. — Die Worte: ich führe sie in die Wüste, sind von den Ausll. grofsentheils sehr mifsverstanden worden. — Nach Manger soll die Wüste hier diejenige seyn, durch welche die Exulanten bei dem Rückwege aus Babylon zogen. Dagegen reicht aber schon der eine Grund hin, dafs wegen des f. V. unter der Wüste, der Art. nicht zu übersehen, nur die Wüste verstanden werden kann, welche Ägypten von Canaan trennte. Andere verstehen nach dem Vorgange von Grotius unter der Wüste das Assyrische Exil. Kuehnöl hat sich um diese Erklärung dadurch verdient gemacht, dafs er durch eine Stelle Herodots gezeigt, es seyen damals in Assyrien unbebaute Gegenden gewesen! Gegen diese Erklärung spricht nun auch schon der gegen die vorige angeführte Grund. Dazu kommt noch, dafs man nach ihr mit dem Locken gar nichts anzufangen weifs. Nicht durch freundliche Liebe ins Exil gelockt wurden die Israeliten, sondern sie wurden dahin durch Gottes Zorn getrieben. Was kann man ferner bei dieser Erklärung wohl mit dem מִשָּׁם anfangen in V. 17.? Fingen etwa gleich hinter Assyrien die Weinberge Canaans an, oder führt nicht auch diefs auf die Arabische Wüste? Dafs an diese zu denken sey, steht also fest, und damit zugleich, dafs sie hier nur Bild und Typus seyn kann, dafs der Prophet die dem Wesen nach gleiche Führung Gottes als eine Wiederholung der früheren in ihrer individuellen Bestimmtheit darstellt. Denn durch die leibliche Arabische Wüste konnte der Zug der aus dem Assyrischen Exile Rückkehrenden nicht gehen, und der ausgedrückte Vergleich im f. V.: wie am Tage, da sie heraufzog aus dem Lande Ägypten, zeigt, dafs auch hier eine *decurtata comparatio* stattfinden mufs. Es kommt nun aber Alles darauf an, den Kern, das Wesen jener ersten Führung durch die Wüste zu bestimmen, welches die hier angekündigte mit ihr gemein haben mufs. Die Hauptstelle, die uns bei dieser Untersuchung leiten mufs, schon dadurch als

solche

solche erwiesen, dafs der Herr auf sie zurückgeht, als er geistig durch die Wüste geführt wird, was zum Merkzeichen auch äufserlich in der Wüste geschah, ist die, Deut. 8, 2—5.: „Und erinnern sollst du dich des ganzen Weges, den der Herr, dein Gott, dich geführet hat diese vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu plagen, dich zu versuchen, zu erkennen, was in deinem Herzen wäre, ob halten du würdest seine Gebote oder nicht. Und so plagte er dich, und liefs dich hungern, und gab dir zu essen das Mannah, was du nicht kanntest und deine Väter nicht kannten, damit er dich lehre, dafs nicht von Brot allein lebet der Mensch, sondern von allem, was aus dem Munde des Herrn kommt, lebet er. Dein Kleid veraltete nicht, und dein Fufs schwoll nicht an diese vierzig Jahre. Und du weifst in deinem Herzen, dafs wie ein Vater den Sohn züchtigt, also züchtigt dich der Herr". Das Wesen der Führung durch die Wüste ist hienach die Versuchung. In Israel war durch die wunderbaren Erweisungen von des Herrn Allmacht und Gnade bei der Befreiung aus Ägypten eine herzliche Liebe zu ihm erwacht, vgl. den Ausdruck derselben in dem Liede Exod. 15., und zugleich die Stelle Jerem. 2, 2.: „ich gedenke dir der Zärtlichkeit deiner Jugend, der Liebe deines Brautstandes, deines Wandels hinter mir in der Wüste, im Lande unbesät", deren Beziehung auf die allererste Zeit des Aufenthalts in der Wüste, vor der Gesetzgebung am Sinai, sich aus der Erwähnung der Jugend und des Brautstandes, an dessen Stelle am Sinai die Ehe trat, ergibt. Von dieser Liebe zeugt auch das ganze Betragen des Volkes bei der Gesetzgebung, die grofse Bereitwilligkeit, mit der es verspricht alles zu thun, was der Herr gebieten würde. So war also die erste Station erreicht. Das Volk hoffte nun gleich in den Besitz des ihm vom Herrn verheifsenen Erbes eingesetzt zu werden. Aber der Weg des Herrn war, weil er die Beschaffenheit der menschlichen Natur besser kannte, ein anderer. Dem Stande gänzlicher Entfremdung von Gott folgte der der Versuchung und Prüfung. Die

erste Liebe ist nur zu oft, ja sie ist mehr oder weniger immer, ein Strohfeuer. Die Sünde ist nicht gänzlich ertödtet, sondern sie ist nur augenblicklich überwältigt. Sie wartet nur auf schickliche Gelegenheit, um ihre alte Herrschaft wieder zu erlangen. Sie würde nie gründlich ausgetilgt werden, wenn Gott diesen Zustand immer fortbestehen liefse, wenn er durch stetes Zuschütten neuer Materie, durch ununterbrochene Liebesbeweise, jenes Feuer immer im Brennen erhielte. Soll die Liebe des Gefühls und der Phantasie eine herzliche, gründliche, sittliche werden, so mufs sie geprüft werden, damit sie auf diese Weise ihre eigne bisherige Nichtigkeit erkenne und einsehe, wie nöthig es sey, dafs sie tiefere Wurzeln schlage. Das Mittel dieser Prüfung ist, dafs Gott uns plagt, sich gegen uns verstellt, uns anders führt, als wir erwartet hatten, uns scheinbar verläfst. Weil er, der Barmherzige, aber uns nicht versucht werden läfst über unser Vermögen, er, der uns selbst aufgetragen, ihn zu bitten, dafs er uns nicht in Versuchung führen möge, d. h. in eine solche, die, weil sie unsere Kräfte übersteigt, uns innerlich zur Versuchung wird, so läfst er neben seinen Plagen seine Gaben hergehen. Der Israel hungern liefs, gab ihm auch zu essen, der es dursten liefs, gab ihm auch zu trinken, der es über den glühenden Sand führte, liefs seine Schuhe nicht veralten. Dieses Gegengewicht gegen die Plage ist aber auf der andern Seite wieder eine Versuchung. So wie Satan uns durch Lust sowohl zu fällen sucht als durch Weh, so prüft uns Gott durch das, was er gibt, nicht weniger, wie durch das, was er nimmt. Bei dem letzteren zeigt sich, ob wir Gott lieben ohne seine Gaben, bei dem ersteren, ob in seinen Gaben. Diese zweite Station ist nun für Viele die letzte. Vieler Leiber fallen in der Wüste. Aber während eine Masse von Einzelnen auf ihr liegen bleiben, geht die Gemeinde Gottes immer von ihr zur dritten über, zum Besitze Canaans. Der Stand der Prüfung ist für sie immer zugleich ein Stand der Sichtung und Läuterung. Was für den Einzelnen ein Wehe,

ist für sie ein Wohl. — Dafs wir also das Wesen der Führung durch die Wüste richtig bestimmt haben, das wird auch bestätigt durch die Versuchung Christi, die unmittelbar auf die Ertheilung des Geistes, entsprechend der ersten Liebe, folgte. Dafs diese Versuchung der Führung durch die Wüste entsprach, so weit sie nämlich bei demjenigen entsprechen konnte, der in allem versucht wurde, aber ohne Sünde, während bei uns keine Versuchung, auch die siegreich bestandene, ohne Sünde abgeht, das erhellt schon aus den beiden äufseren Merkzeichen, dem Aufenthalte in der Wüste und den vierzig Tagen, noch mehr aber aus dem inneren, der Thatsache, dafs der Heiland, zum Zeichen, dafs er erkannte, wie der Aufenthalt in der Wüste sich an ihm wiederholte, dem Versucher eine Stelle aus dem schon angeführten *locus classicus* über denselben entgegenhielt. — Wir führen jetzt noch die Parallelstellen an, welche der unsrigen zur Erläuterung und der gegebenen Erklärung zur Bestätigung dienen. Die wichtigste ist die, Ez. 20, 34—38.: „Und ich führe euch heraus aus den Völkern, und sammle euch aus den Ländern, wohin ihr zerstreut seyd, mit starker Hand und ausgerecktem Arm und ausgeschüttetem Zorn. Und ich bringe euch zur Wüste der Völker und rechte mit euch dort von Angesicht zu Angesicht, wie ich rechtete mit euren Vätern in der Wüste des Landes Ägypten; also werde ich rechten dort mit euch, spricht der Herr. Und ich lasse euch hindurchgehen unter dem Stabe und bringe euch in das Band des Bundes, und reinige aus euch die Widerspenstigen und die Frevler wider mich; aus dem Lande eurer Pilgrimschaft (die stehende Bezeichnung Ägyptens im Pentateuch) werde ich sie herausführen, und in das Land Israel werden sie nicht kommen, und erfahren werdet ihr, dafs ich der Herr". Auch hier erscheint der Aufenthalt in der Wüste als ein zwischen dem Aufenthalte unter den Völkern (entsprechend der nicht blofs leiblichen, sondern zugleich auch geistlichen Knechtschaft in Ägypten) und dem Besitze Canaans

mitteninne liegender Zustand der Prüfung, deren Resultat je nach der verschiednen Beschaffenheit der Individuen ein verschiednes ist; die Einen werden ganz ausgetilgt, auch der Schein der Gemeinschaft mit dem Herrn, den sie, die aus dem Lande der Pilgrimschaft mit auszogen, behaupteten, fällt weg, die Anderen werden durch dasselbe Mittel, was jener Untergang herbeiführte, in der Gemeinschaft mit dem Herrn befestigt und inniger mit ihm verbunden. Hoseas, welcher, der Personification der Gemeinde Israels gemäfs, mehr das Ganze vor Augen hat, berücksichtigt vorzugsweise die letztere Seite. Ein sehr merkwürdiger Umstand bei Ezechiel mufs noch näher beleuchtet werden, weil er die Einsicht in unsere Stelle wesentlich fördert. Was soll das: zur Wüste der Völker, heifsen? Mehrere Ausll. denken an die Wüste zwischen Babylonien und Judäa. So z. B. Manger: *ipsum hoc Arabiae desertum dici putem desertum populorum, a diversis familiis nomadum, qui per illud solent oberrare.* Rosenmüller: *vastas illas solitudines videtur appellare, quae Babylonia Judaeam proficiscentibus sunt peragrandae.* Aber schon das *putem* und das *videtur* dieser Ausll. zeigt, dafs sie selbst das Unzulängliche ihrer Erklärung fühlen. Dafs in jener Wüste Nomaden herumschweifen, gehört gar nicht zur Sache, und kann daher hier, wo es nur auf die Sache ankommt, auf das Wesen und den Kern der Führung durch die Wüste, nicht erwähnt werden. Warum die Wüste zwischen Babylonien und Judäa grade speciell die Wüste der Völker genannt werden sollte, sieht man gar nicht ein. Sie war nicht mehr von Nomaden durchzogen wie jede andere. Was aber ganz entscheidend ist, das: ich bringe euch zur Wüste der Völker, steht in genauer Beziehung zu dem: ich führe euch heraus aus den Völkern. Daraus erhellt, dafs die Völker, zu denen die Israeliten gebracht werden, keine anderen seyn können, als die, aus deren Mitte sie herausgeführt werden. Bei der ersten Führung der Israeliten treten die beiden geistlichen Zustände auch leiblich

auseinander, der erste gehörte Ägypten, der zweite der Wüste an. So soll es bei jener angekündigten Wiederholung dieser Führung nicht seyn. Nur geistlich werden die Israeliten bei dem Beginnen des zweiten Zustandes aus der Mitte der Völker ausgeführt, in deren Mitte sie sich leiblich noch fortwährend befinden. Die Wüste ist in dem zweiten Ägypten selbst. Der Aufenthalt in der Wüste wiederholt sich nur seinem Wesen, nicht seiner zufälligen äufseren Form nach, grade so wie bei Sach. 10, 11. das scheinbar auf eine Wiederholung der äufseren Form führende: „und er geht durch das Meer", durch das hinzugefügte: „die Noth", blofs auf das Wesen beschränkt wird. Daraus nun gewinnen wir auch für unsere Stelle das wichtige Resultat, dafs die hier angekündigte Führung Gottes nicht etwa auf einen bestimmten Ort beschränkt ist und eben so wenig auf eine bestimmte Zeit. Und was von der Führung durch die Wüste gilt, das mufs sich nothwendig auch auf die Einführung in Canaan ausdehnen. So wie Ägypten schon in Palästina beginnen konnte und wirklich begann, da Israel sich dort in dem Zustande schwerer geistlicher und leiblicher Knechtschaft befand, so wie es äufserlich noch unter Assur sich geistlich schon in der Wüste befinden konnte, so würde der Aufenthalt in der Wüste beziehungsweise auch dann noch in Canaan fortgedauert haben, wenn auch, was nicht geschah, das ganze Volk dorthin mit Esra zurückgekehrt wäre. Wodurch wird Canaan zu Canaan, dem gelobten Lande, dem Lande des Herrn? Dadurch, dafs der Herr dort gegenwärtig ist mit allen seinen Gütern und Gaben. Diefs war aber in der neuen Colonie keineswegs der Fall. Weil der innere Zustand der Zurückgekehrten mehr der zweiten, zum Theil auch der ersten Station angemessen war, wie der letzten, so auch ihr äufserer. Diese Fortdauer des Wüstenzustandes symbolisirte der Täufer dadurch, dafs er in der Wüste mit der Predigt der Bufse und der Ankündigung, dafs jetzt die Einführung in das wahre Canaan herannahe, auftrat. Indem er sich als

die von Jesaias verheifsene Stimme rufend in der Wüste ankündigte, zeigte er hinreichend, wie falsch jene fleischliche Auffassung sey, welche, unfähig die Idee von der Einkleidung zu unterscheiden, bei diesem Propheten unter der Wüste ein räumlich abgegränztes Stück Land verstand (und versteht) und nun murrte, dafs die eingebildete Gränze nicht auch die wirkliche war. — Wie bei Israel, so sind auch bei uns diese Zustände nicht absolut, sondern nur relativ geschieden. Auch wer schon in der einen Beziehung nach Canaan durchgeführt worden, bleibt in der andern noch in der Wüste. Canaan im vollen Sinne gehört für den Einzelnen und für die ganze Gemeinde nicht dem diesseits, sondern dem jenseits an. — Eine andere Parallelstelle ist die, Jerem. 31, 1. 2.: „Zu dieser Zeit, spricht der Herr, werde ich seyn zum Gott allen Geschlechtern Israels und sie werden mir seyn zum Volke. Also spricht der Herr: es findet Gnade in der Wüste das Volk der Entronnenen vom Schwerte, ich gehe Ruhe zu geben Israel". — Das דַּבֵּר עַל-לֵב, eig. reden über dem Herzen, weil die Worte auf das Herz herabfallen, bezeichnet liebenden und tröstenden Zuspruch, vgl. Gen. 34, 3. („und er liebte die Jungfrau und redete über das Herz der Jungfrau") 50, 21. Jes. 40, 2., hier denjenigen, wodurch das Weib, das durch das Bewufstseyn ihrer früheren Untreue und durch die Empfindung ihrer bittern Folgen tief niedergebeugt ist, aufgerichtet wird. Viel zu beschränkt ist die Auffassung derer, welche blofs an die tröstenden Reden der Propheten denken, die allerdings auch dazu gehören. Vorzugsweise aber ist an den *sermo realis* des Herrn zu denken, an alle die Beweise zarter und inniger Liebe, wodurch er die Mühseligen und Beladenen erquickt, und macht, dafs die früher Ungetreuen, die sich nun durch ihn aus der geistlichen Knechtschaft in die geistliche Wüste haben führen lassen, Herz zu ihm fassen können, wie er einst Israel „in der Wüste, im wüsten und öden Lande, im Lande der Dürre und des Todesdunkels", Jerem. 2, 6., zusprach und für alle seine

Bedürfnisse liebreich sorgte, damit es erkennete, dafs er der Herr, sein Gott, sey. Deut. 29, 4. 5.

V. 17. Und ich gebe ihr ihre Weinberge von dort und das Thal Achor (der Trübung) zum Thore der Hoffnung und sie antwortet dorthin, wie in den Tagen ihrer Jugend und wie am Tage, da sie aus Ägypten auszog. Dieselbe treue Liebe, welche in die Wüste geführt, führt nun in Canaan hinein, und dem Eintritt in das gelobte Land folgt sogleich der Besitz aller seiner Güter und Gaben, die nun der treuen Gattin rechtmäfsig angehören (ihre Weinberge), während sie früher der ungetreuen von dem Geber entrissen worden waren, V. 14. Das מִשָּׁם, von dort an, richtig Manger: *quum primum ex isto deserto egressa fuerit.* Sprachwidrig Stuck u. A.: *inde ab hoc tempore.* Das שָׁם ist nie *adv. temp.* — Das Thal Achor soll hier nach der Meinung vieler Ausll. (Calvin, Manger u. A.) blofs in Betracht kommen nach seiner Fruchtbarkeit, vgl. Jes. 65, 9., und nach seiner Lage zu Eingange des Landes, nicht nach der dort vorgefallenen Jos. C. 7. erzählten Begebenheit. Aber an diese zu denken, werden wir unwillkührlich schon dadurch veranlafst, dafs der Prophet hier, wie im Vorhergehenden, fast bei jedem Worte die früheren Führungen Israels vor Augen hat. Dazu kommt ein noch mehr entscheidender Grund. Es läfst sich nicht verkennen, dafs dasjenige, wozu das Thal Achor durch den Herrn gemacht wird, im Gegensatze steht gegen dasjenige, was es seiner Natur nach ist. Der Trübung steht gar zu deutlich die Hoffnung entgegen. Wird aber auf die Bedeutung des Namens Achor gesehen, so auch auf die Geschichte, der er seine Entstehung verdankte. Um nun diese Beziehung recht zu verstehen, müssen wir zusehen, was das Wesen derjenigen Begebenheit war, deren Wiederholung hier angekündigt wird. Gleich beim Eintritt in Canaan wurde das Volk durch die Frevelthat eines Einzelnen, des Achan, die nur eine einzelne Frucht an dem Baume der allen gemeinsamen Sünde war, des

Genusses der göttlichen Gnade beraubt. Gott selbst aber that nach seiner Barmherzigkeit das Mittel kund, wodurch die verlorene wiedererhalten werden sollte, und so wurde der Ort, der das Thor zum Verderben zu seyn schien, zum Thore (vgl. Schultens zu *Hariri III. p.* 180.) der Hoffnung. Die Erinnerung an diese Begebenheit wurde verewigt durch den Namen des Ortes, vgl. V. 25.: „Und Josua sprach: was hast du uns getrübt? es trübe dich der Herr an diesem Tage. — — Defshalb nannte man den Namen dieses Ortes Thal Achor bis auf diesen Tag". Diefs einzelne Verfahren Gottes nun beruhte auf seinem Wesen und mufs sich daher, wenn Israel wieder in gleiche Verhältnisse kommt, mufs sich überhaupt, wenn gleiche Verhältnisse eintreten, wiederholen. Auch diejenigen, die schon das gelobte Land betreten haben, die schon zum vollen Genusse des Heils (voll insofern, als dieser als ein Ganzes, als die letzte Station betrachtet wird, die aber wieder verschiedene Stufen und Grade hat, also relativ voll; wäre er absolut voll, gar nichts von Wüste mehr da, so könnte der hier berührte Fall nicht mehr eintreten, denn absolut volles Heil setzt absolut volle Gerechtigkeit voraus) gekommen sind, und zu der Stufe der Gerechtigkeit, welche diesem Heile entspricht, bedürfen doch noch der Barmherzigkeit Gottes. Ohne sie würde das Heil ihnen bald wieder verloren gehen. Diese wird ihnen aber in reichem Maafse zu Theil. Gottes ganze Führung der Begnadigten ist eine Verwandlung des Thales der Trübung in ein Thor der Hoffnung. Er führt es so hinaus, dafs durch die Sünden das Band der Gemeinschaft zwischen ihm und ihnen, denen Alles zum Besten dienen mufs, statt zu zerreifsen, wie es geschehen würde, wenn er blofs Gerechtigkeit wäre, nur noch inniger geknüpft wird. Derselbe Gedanke kehrt V. 21. wieder. Der neue Ehebund wird dort nicht allein auf Gerechtigkeit, sondern auch auf Barmherzigkeit gegründet. — Die Worte וְעָנְתָה שָּׁמָּה werden gewöhnlich erklärt: sie singet dort, oder: sie stimmt dort Wechselgesänge an.

Beide Erklärungen aber sind sprachwidrig. Denn 1. das שָׁמָּה heifst nicht da, sondern dorthin. Die Stellen, die man zum Beweise beigebracht hat, dafs es zur Abwechselung auch dort bedeute, oder dort da, vgl. selbst Ewald p. 172., gehören alle in dieselbe Klasse. Es findet an ihnen das Umgekehrte der Construction der *Verba* der Bewegung mit בְּ statt. So wie dort durch eine Breviloquenz der Begriff der Ruhe ausgelassen ist, so hier der der Bewegung. So z. B. Jerem. 18, 2.: „Gehe ins Haus des Töpfers, und dorthin werde ich dich hören machen meine Stimme", concis für: ich werde sie dorthin senden und dort dich hören lassen. 1 Chron. 4, 41.: „welche dorthin gefunden wurden", für dort gefunden wurden, als man sich dorthin begab. Dafs der Verf., bei dem man übrigens am leichtesten noch den von uns bestrittenen Gebrauch des שָׁמָּה als eine Art von Sprachfehler zugeben könnte, שָׁמָּה und שָׁם wohl zu unterscheiden wufste, geht aus dem Schlusse des Verses hervor, wo er gewifs nicht שָׁמָּה statt שָׁם gesetzt haben würde. Dies die Beispiele von Winer. Gesen. führt Jes. 34, 15. an: „dorthin nestet". Das nesten schliefst das *nidum ponere* mit ein. Ewald beruft sich auf Ps. 122, 5.: „dorthin sitzen die Stühle zum Gerichte". Das יָשַׁב bedeutet zwar nie: sich setzen, aber es schliefst dies oft ein. Dann Cant. 8, 5.: „dorthin hat dich geboren deine Mutter", s. v. a. dort geboren, und dorthin gelegt. Das שָׁמָּה kann aber um so weniger dort bedeuten, da auch die Beispiele, die man für die Abschwächung des ה *locale* in andern Fällen anführt, gar nicht probehaltig sind. Ew. beruft sich p. 513. auf Ps. 68, 7.: „Gott machet wohnen die Einsamen בַּיְתָה", nicht, mit ihm: im Hause da, sondern: ins Haus, für: er führt sie dorthin und macht sie dort wohnen. Der Begriff der Bewegung bedurfte, weil hinreichend durch das ה selbst angedeutet, in der die Kürze liebenden Poesie keiner besonderen Bezeichnung. Ferner Hab. 3, 11.: „Sonne und Mond stehen זְבֻלָּה", wohnungswärts, begeben sich in ihre Wohnung und stehen dort. 2. Das

Verbum עָנָה heifst weder, die Rede beginnen, noch singen, noch wechselsweise singen, sondern nie und nirgends etwas anders, als antworten. Das durch unsere *Lexica* weit verbreitete Rathen aus dem oberflächlich aufgefafsten Zusammenhange hat sich bei wenigen Wörtern so stark geltend gemacht, wie bei diesem. Etwas hat schon Winer aufgeräumt, weit mehr, obgleich auch noch nicht vollständig, Claus, in den Beiträgen zur Critik und Exegese der Psalmen, Berl. 1831. S. 98. ff., einem Buche, das man wahrlich nicht so sperniren sollte. Ungeachtet mehrerer sehr handgreiflicher Schwächen und Irrthümer, die übelwollenden Beurtheilern einen scheinbaren Vorwand liefern, hat es mehr für die Aufhellung der Psalmen geleistet, wie gepriesene fortlaufende Commentare der neueren Zeit, deren Verfasser sich in ungleich günstigerer äufserer Lage befanden. — Jene willkührlichen Deutungen werden allen Schein verlieren, sobald man nur beachtet, dafs eine Frage nicht immer durch Worte zu geschehen braucht, sondern auch in der Sache selbst liegen kann, besonders für den lebhaften Morgenländer, für den auch das Stummste Sprache hat. Beispielsweise führen wir nur an 1 Sam. 21, 12.: „Antworteten sie nicht diesem in Reigen und sprachen: Saul hat seine tausend geschlagen und David seine zehntausend?". Ebenso 29, 5. Dafs die Bedeutung antworten auch hier beizubehalten, zeigt C. 18. V. 7. vgl. mit V. 6. Davids und Sauls gemeinschaftliches Kommen war die stillschweigende Frage τίς ἄρα μείζων. Ps. 147, 7.: „antwortet dem Herrn mit Loben". Die realen Anreden des Herrn waren seine Segnungen, vgl. V. 8 ff. Gott fragt durch alles, was er gibt: das thue ich dir, was thust du mir? עָנָה wird oft von Gott gebraucht, wenn keine wörtliche Frage oder Bitte vorhergegangen. Das Bedürfnifs selbst aber ist die Bitte und Frage. In diesem Sinne wird gesagt, dafs auch die Raben zu Gott schreien. In diesem Sinne, dafs Gott den Seinen antworte, ehe sie ihn anrufen. Wer nichts hat, bittet schon dadurch, auch ohne Worte, ja ohne Gebehrde

und Stellung eines Bittenden. Anderes Gröbere können wir übergehen, da wir hiemit das Scheinbarste beseitigt haben. Nur noch die Stelle Exod. 15, 21. mufs berührt werden, da man an ihr die Bedeutung: wechselsweise singen, für ganz unzweifelhaft hält, und da viele Ausll. angenommen haben, dafs der Prophet sich wörtlich auf sie beziehe. „Und da antwortete ihnen (לָהֶם), den Männern, Mirjam, singet dem Herrn". Moses singt zuerst mit den Kindern Israel, V. 1. „und da nahm die Mirjam, die Prophetin u. s. w. und da antwortete". Die Bedeutung antworten ist hier ganz klar. Daraus erhellt, dafs diese Stelle mit der unsrigen gar keine Verwandtschaft hat, da hier ja nicht wie dort die Erwähnung eines ersten Chores vorhergeht, dem der zweite antwortet. — Es steht aus dem Bisherigen fest, dafs die Übersetzung: und sie antwortet dorthin, die allein zulässige ist. Da nun hier keine wörtliche Frage oder Anrede vorhergegangen, so fragt es sich, welche sachliche Anrede die Antwort hervorgerufen. Die Antwort ergibt sich aus der Beziehung des שָׁמָּה auf das מִשָּׁם. Wohin die Antwort gesandt wird, da mufs die Anrede liegen. Diese kann demnach nur in dem Geben der Weinberge und überhaupt der Güter des verheifsenen Landes bestehen. Beim Eintritt in dasselbe wird sie durch diese freundliche Anrede von dem Herrn, ihrem Gemahle, bewillkommt, und dort beantwortet sie dieselbe. Worin nun die Antwort besteht, das zeigt das Folgende: wie in den Tagen u. s. w. Antwortete damals Israel dem Herrn durch ein Loblied, voll Dankes für die Befreiung aus Ägypten, so wird es auch jetzt durch ein Loblied ihm antworten für die Einführung in Canaan. Berichtete die Geschichte von einem Lobliede, das Israel bei dem Einzuge in Canaan gesungen, so würde der Prophet hierauf zurückweisen. So aber konnte er nur an jenes, bei nicht ganz entsprechender Veranlassung gesungene Lied erinnern. Dafs übrigens der wesenhafte Grundgedanke nur der der herzlichen und innigen Dankbarkeit der Erlöseten ist, dafs die Form nur von der frü-

heren Äufserung dieser Dankbarkeit entlehnt wird, versteht sich von selbst. Ganz dieselbe Einkleidung findet sich aus derselben Ursache auch Jes. C. 12., wo das Ruhen auf dem Dankliede Mosis sich selbst in wörtlicher Entlehnung kund gibt, und C. 26. — Das יְמֵי und das יוֹם ist *Nominat.*, nicht *Accus.*, der hier gar nicht stehen kann, weil nicht von einer durch den ganzen Zeitraum hindurchgehenden, sondern von einer in einen einzelnen Punkt desselben fallenden Handlung die Rede ist. Der Vergleich wird auch hier blofs angedeutet, weil das *tert. compar.* aus dem Vorhergehenden deutlich genug ist: wie die Tage ihrer Jugend, für: wie sie einst antwortete in den Tagen ihrer Jugend.

V. 18. Und es geschieht an diesem Tage, spricht der Herr, wirst rufen du: mein Gemahl, und nicht wirst rufen du mir ferner: mein Baal. Der vollen Einsetzung in die Rechte, entspricht die volle Erfüllung der Pflichten. Diesen Gedanken individualisirt der Prophet dadurch, dafs er die Wegräumung der beiden Formen ankündigt, worin sich zu seiner Zeit der Abfall des Volkes von dem wahren Gotte, der Bruch des auf Ausschliefslichkeit beruhenden Ehebundes kund gab, — die Vermengung der Jehovahreligion und des Heidenthums, nach der man den wahren Gott Baal nannte und als Baal verehrte, und das Gröbere, der eigentliche Götzendienst. Das erstere hier (vgl. S. 10.), das zweite im f. V. Beides auf gleiche Weise neben einander Sach. 14, 9.: „zu dieser Zeit wird seyn der Herr Einer und sein Name Einer". Das erste, die Abschaffung der Vielgötterei, das zweite, die Abschaffung der Religionsmengerei, des versteckten Abfalls, der den wahren Gott, den er nicht gänzlich und offen zu verlassen wagt, mit der Welt zu versöhnen und zu identificiren sucht. In Bezug auf den Grundgedanken sind parallel Deut. 30, 5 ff.: „und der Herr bringt dich in das Land, was deine Väter besessen — und es beschneidet der Herr dein Herz und das Herz deines Saamens, zu lieben den Herrn, deinen Gott, von ganzem

Herzen und von ganzer Seele, auf dafs du lebest". Eine Stelle, welche zeigt, dafs auch unser Vers nicht weniger, wie das Vorige, eine Verheifsung enthält, dafs das Nennen und das nicht mehr Nennen Werk der göttlichen Gnade ist, worauf auch das: „ich werde ausrotten" in V. 19. hinführt, und ebenso die andere Parallelstelle Jerem. 24, 7.: „und ich gebe ihnen ein Herz zu erkennen mich, dafs ich der Herr, und sie werden mir zum Volke, und ich werde ihnen zum Gotte; denn zurückkehren werden sie zu mir von ganzem Herzen". Ez. 11, 9.: „und ich gebe ihnen ein Herz und einen neuen Geist gebe ich in ihr Inneres, und entferne das steinerne Herz aus ihrem Innern", vgl. noch Sach. 13, 2. — Durch scheinbare Tiefe empfiehlt sich eine andere Auslegung dieses Verses, bei der das בַּעַל appellativisch gefafst wird, Eheherr, im Gegensatze gegen אִישׁ, Ehegemahl. Das Volk soll fortan ganz durch Liebe regiert werden. Dagegen aber eine ganze Anzahl von Gründen, das Verhältnifs dieses Verses zum folgenden, welches nicht erlaubt, das dort als *Nom. propr.* vorkommende בַּעַל appellat. zu nehmen, die Willkühr in der Bestimmung des Verhältnisses von אִישׁ und בַּעַל, welches erstere das Liebesverhältnifs ebenso wenig ausdrückt, wie das zweite es ausschliefst, vgl. dagegen Jes. 54, 4. 5., 62, 6., dann das Schiefe des Gedankens, der in der Schrift keine Analogie für sich hat — das Liebesverhältnifs zu Gott kann auch in seiner höchsten Vollendung die Ehrfurcht vor ihm nicht aufheben, u. s. w.

V. 19. Und ich entferne die Namen der Baale aus ihrem Munde, und ihrer wird nicht mehr gedacht mit ihrem Namen. Das Volk soll einen solchen Abscheu vor dem Götzendienste haben, dafs es selbst durch die Aussprechung des Namens der Götzen sich zu beflecken fürchtet. Die Worte sind entlehnt aus Exod. 23, 13.: „Den Namen anderer Götter sollt ihr nicht erwähnen, und nicht soll er gehört werden in eurem Munde". Dafs die specielle Äufserung der Idee auf diese selbst zurückgeführt werden mufs, den Abscheu

vor der früheren Sünde, dafs daher hier nicht von einer solchen Nennung die Rede seyn kann, welche, wie die an unserer Stelle selbst, mit dieser Sünde nichts zu thun hat, versteht sich von selbst.

V. 20. Und ich schliefse ihnen einen Bund an diesem Tage mit dem Wilde des Feldes und den Vögeln des Himmels und dem Gewürm der Erde, und Bogen und Schwert und Krieg zerbreche ich aus dem Lande, und wohnen mache ich sie sicher. Ich schliefse u. s. w. Manger: *foedus pangendum, causa pro effectu, sive ipsa securitate ponitur.* Zum Vortheile Israels schliefst Gott ein Bündnifs mit den Thieren, das heifst er legt ihnen die Verpflichtung auf, ihm nicht zu schaden. Das כָּרַת בְּרִית nicht selten von einer Verhandlung zwischen zwei Theilen, wo nur dem einen Theile eine Verpflichtung auferlegt wird, ohne dafs der auflegende dagegen eine Verbindlichkeit übernimmt. Anders gewandt ist das Bild Hiob 5, 23., wo durch Gottes Vermittelung die Thiere selbst mit dem gebesserten Hiob in ein Bündnifs treten. Das: ich zerbreche u. s. w., treffend Manger: *praegnans et nervosa brevitas, qua frangere quaevis belli instrumenta, ipsumque adeo bellum e regione valet, fracta ex ea abolere.* Dafs Krieg hier so wenig, wie irgendwo anders, Kriegeswaffen bedeutet, versteht sich von selbst. Vor Augen hat der Prophet, wie es scheint, die Stelle Levit. 26, 3 ff.: „Wenn in meinen Gesetzen ihr wandeln werdet und meine Gebote bewahren, so gebe ich eure Regen zu ihrer Zeit, und es gibt das Land seinen Ertrag, und der Baum des Feldes gibt seine Frucht. — — Und ich gebe Frieden im Lande, und ihr wohnet, und nicht ist, der aufscheucht, und ich tilge die bösen Thiere aus dem Lande, und Schwert soll nicht dringen in euer Land". Die Annahme einer Beziehung auf diese Stelle ist um so leichter, da auch Ez. C. 34, 25 ff. sie fast wörtlich nachbildet. Wegen des fatalen wenn war jene Verheifsung bisher nur sehr unvollkom-

men in Erfüllung gegangen, und oft war ihr grades Gegentheil eingetreten. Jetzt aber, da die Bedingung da ist, wird sich auch die Verheifsung vollkommen realisiren. Dabei ist aber zu bemerken, dafs, auf den gegenwärtigen Weltlauf gesehen, diese Hoffnung immer mehr oder weniger eine ideelle bleibt, weil auch bei der Bedingung die Idee noch nicht von der Wirklichkeit erreicht wird. Die Idee ist die: wie der Sünde unzertrennlicher Begleiter das Übel als Strafe ist, so der Gerechtigkeit unzertrennlicher Begleiter das Heil. Sie realisirt sich schon unter dem gegenwärtigen Weltlaufe insofern, als den Gerechten alles zum Heile dienen mufs. Die volle Realisirung gehört der παλιγγενεσία an, wo mit der Sünde auch das Übel, das hier auch noch den Gerechten zu ihrer Läuterung nothwendig ist, ausgetilgt seyn wird. Parallel sind Jes. C. 2, 4. C. 11. 35, 9. Sach. 9, 10.

V. 21. Und ich verlobe dich mir in Ewigkeit und ich verlobe dich mir in Gerechtigkeit und Recht und in Gnade und Erbarmen. V. 22. Und ich verlobe dich mir in Treue und du erkennst den Herrn. Mit Absicht wird das auf eine ganz neue Ehe, auf ein Weib der Jugend hinführende אָרַשׂ, freien (vgl. Deut. 20, 7., wo es dem לָקַח entgegensteht), gebraucht. Calvin: *perinde acsi populus non violasset fidem conjugii, promittit illum deus sibi fore loco sponsae, quemadmodum si quis ducat puellam virginem et intactam.* Es war schon grofse Gnade, wenn das ungetreue Weib wieder angenommen wurde; nach dem Rechte konnte sie für immer verstofsen werden; der einzig gültige Grund zur Ehescheidung war vorhanden; Jahre lang hatte sie im Ehebruch gelebt. Aber Gottes Gnade geht noch weiter. Das Alte wird nicht blofs vergeben, es wird vergessen; ein ganz neues Verhältnifs beginnt, in das kein Argwohn und keine Bitterkeit von der einen, keine trübe Rückerinnerung von der andern Seite, wie es wohl unter ähnlichen menschlichen Verhältnissen geschieht, wo die Folgen der Sünde

nie ganz schwinden, wo immer ein herber Nachgeschmack übrig bleibt, übergeht. Dasselbe Verfahren Gottes wiederholt sich noch täglich. Jeder Gläubige darf frohlockend sprechen: das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu geworden. Die Gröfse dieser Verheifsung führt die directe Anrede herbei, während der Herr bisher von dem Weibe in der dritten Person geredet. Sie soll von Angesicht zu Angesicht das grofse Wort aus seinem Munde hören, damit sie gewifs weifs, dafs sie es ist, die es angeht. Ausdruck der Gröfse, des Hocherfreulichen, des Unglaublichen ist auch die dreifache Wiederholung dieses Wortes. Calvin: *quia difficile fuit revocare populum a metu et desperatione, quia scil. satis tenebat, quam graviter et quidem variis modis se a deo alienasset, oportuit adhibere multa solatia, quae valerent ad fidei confirmationem.* Die Nachricht von einem grofsen unerwarteten Glücke, in die man sich gar nicht finden kann, läfst man sich gern wiederholen. Worein aber könnte sich der wegen seiner Sünden verzweifelnde Mensch wohl weniger finden, als in das gröfste aller Wunder, dafs seine Sünden auf einmal ganz und gar abgethan seyn sollen? Die Wiederholung ist aber hier um so trostreicher, da sie jedesmal von der Verheifsung eines neuen Gutes begleitet ist, jedesmal eine neue reizende Aussicht auf neue Segnungen dieser neuen Verbindung eröffnet. Zuerst die ewige Dauer, dann als dieselbe verbürgend die Eigenschaften, die Gott dabei entwickeln, endlich die, welche er seiner Verlobten ertheilen wird. Das לְעוֹלָם sieht zurück auf die schmerzliche Auflösung des früheren Ehebündnisses. Dieſs neue soll einer solchen nicht unterworfen seyn, vgl. Jes. 54, 10.: „Denn Berge weichen wohl, und Hügel wanken, aber meine Liebe wird von dir nicht weichen, und mein Friedensbund nicht wanken". Die Eigenschaften, welche Gott gegen das Weib entwickeln wird, und das Verfahren, welches durch seine Gnade sie gegen ihn beobachten, werden durch בְּ mit dem: ich verlobe dich mir, verbunden. Dieſs steht häufig als Bezeich-

zeichnung der Umstände, in denen eine Handlung ruht, Ew. S. 606. So ruht hier die Verlobung in demjenigen, was Gott mit ihr zugleich ertheilt. Denn dadurch wird sie erst zur rechten Verlobung. Dafs man nun die begleitenden Gaben also vertheilen mufs, wie wir gethan, — zuerst die treue Erfüllung aller Pflichten eines Ehegatten von seiner Seite, dann die innerliche Mittheilung der Kraft zur Erfüllung ihrer Pflichten, — dafs man weder mit Einigen Alles auf einen von beiden Theilen beziehen, noch mit Anderen annehmen darf, dafs Alles zugleich auf beide gehe, dafür spricht aufser dem dazwischen wiederholten: und ich verlobe dich mir, die innere Beschaffenheit der genannten Gaben. Von רַחֲמִים, Erbarmen, kann nicht die Rede seyn im Verhältnifs des Weibes zu Gott, von Erkenntnifs Gottes nicht die Rede in dem Verhältnisse Gottes zu dem Weibe. Die vier genannten Bezeigungen Gottes nun zerfallen in ein doppeltes Paar, Gerechtigkeit und Recht, und Liebe und Erbarmen. Beide finden wir häufig ebenso verbunden, z. B. Jes. 1, 27.: „Zion wird in Recht erlöst werden, und seine Bewohner in Gerechtigkeit". Sie unterscheiden sich so, dafs das erstere, צֶדֶק, das Gerechtseyn, die subjective Eigenschaft, Gesinnung und daraus fliefsende Handlung, das zweite das objective Recht bezeichnet. Man kann jemanden sein Recht ertheilen und doch nicht gerecht seyn. Gottes Gerechtigkeit und sein Rechtthun im Verhältnifs zur Gemeinde besteht nun darin, dafs er die bei der Schliefsung des Bündnisses mit ihr übernommenen Verpflichtungen treu erfüllt, ihr alles dasjenige gibt, was er verheifsen. Damit ist es aber nicht genug. Die übernommenen Verpflichtungen beruhen auf Gegenseitigkeit. Wird nun der Bund von Seiten der Gemeinde verletzt, was bleibt ihr dann für Hoffnung? Darum fügt Gott zur volleren Beruhigung der Gattin, die wohl von früher her noch wufste, was es mit der Gerechtigkeit auf sich hatte, ein zweites Paar hinzu, die Liebe und das Erbarmen. Die erstere ist die Wurzel des letzteren, dieses die Form, in welcher sie sich im Ver-

hältnifs des allmächtigen und heiligen Gottes zu dem schwachen und sündigen Menschen äufsert. Liebe, חֶסֶד, kann auch der Mensch gegen Gott haben, obgleich, weil Gottes Liebe die menschliche Liebe so unendlich überwiegt, schon dieses Wort nur sehr selten von dem Menschen vorkommt, Erbarmen nur Gott gegen den Menschen. — Noch konnte und mufste der Gattin ein schweres Bedenken übrig bleiben. Gottes Barmherzigkeit und Liebe haben ihre Gränzen. Sie erstrecken sich nur bis auf den einen Fall, welcher auch die menschliche Ehe, das Abbild der himmlischen, das grofse Geheimnifs, welches der Apostel auf Christum und die Kirche deutet, auflöst. Wie nun, wenn dieser Fall wieder einträte? Jetzt zwar ist ihr Herz von reiner Liebe voll, aber wer weifs, ob diese Liebe nicht erkalten, ob sie nicht von neuem der Versuchung unterliegen wird? Für die neue Noth ein neuer Trost. Gott selbst will geben, was in menschlichen Kräften freilich nicht steht, die Treue gegen ihn, und dafs sie ihn erkennt. Das: du erkennest Gott, s. v. a., in meiner Erkenntnifs. Die Erkenntnifs Gottes ist hier eine wesenhafte. Wer Gott auf diese Weise erkennt, der kann nicht anders, als ihn lieben und ihm treu seyn. Auf einem Nichterkennen Gottes beruht jeder Götzendienst, jede Sünde.

V. 23. Und es geschieht an diesem Tage, erhören werde ich, spricht der Herr, erhören den Himmel, und er wird erhören die Erde. V. 24. Und die Erde wird erhören das Korn und den Most und das Öl, und sie erhören Jesreel (den Gott-säet). Die Verheifsung hier bildet den Gegensatz zu der Drohung Deut. 28, 23. 24.: „und es wird der Himmel, der über deinem Haupte ist, Erz, und die Erde, die unter dir ist, Eisen. Geben wird der Herr zum Regen deines Landes Staub, und Staub wird vom Himmel herabkommen über dich". Das zweite אֶעֱנֶה betrachten die Ausll. meist als eine Wiederaufnahme des ersten. Allein einen weit nachdrücklicheren Sinn erhält man, wenn

man das erste אֶעֱנֶה isolirt, ich werde erhören, nämlich alle Bitten, die von euch und für euch zu mir emporgesandt werden. Parallel ist u. a. Jes. 58, 9., wo dem gebesserten Volke verheifsen wird: „Dann wirst rufen du, und der Herr wird antworten, schreien wirst du, und er sprechen, da bin ich". Durch eine kühne Prosopopöie läfst der Prophet den Himmel bitten, dafs er der Erde das ihr zur Fruchtbarkeit Nöthige geben dürfe u. s. w. Bisher nämlich sind sie gehindert worden, ihre Bestimmung zu erfüllen, da Gott dem unwürdigen Volke seine Gaben entziehen mufste, C. 2, 11., jetzt, da dieſs Hindernifs weggeräumt ist, bitten sie, wieder in ihren Beruf eintreten zu können. Der Prophet veranschaulicht den Gedanken, dafs es in der ganzen Welt kein von Gott unabhängiges Gut gibt, nichts, was nicht seiner Bestimmung nach unser wäre und uns wirklich zu Theil würde, wenn wir in dem rechten Verhältnisse zu ihm stehen, nichts, was nicht sein wäre und uns genommen würde, wenn wir das Gut ohne den Geber haben wollen. Calvin: *propheta ostendit, undè incipiat hominum felicitas, nempe ubi deus ipsos adoptat, ubi peccatis abolitis, eos sibi desponsat. — — Ita etiam docet his verbis, coelos non arcano aliquo instinctu siccos, sed ubi deus arcet suam gratiam, tunc nullam esse pluviam, qua coeli terras irrigent. Deus ergo hic palam ostendit, totum naturae ordinem (ut loquuntur) ità in manu sua esse, ut nulla pluviae gutta e coelo cadat, nisi suo nutu, terra nullum germen producat, denique totam naturam fore sterilem, nisi eam foecundet sua benedictione.*

V. 25. Und ich säe sie mir im Lande, und begnadige die Unbegnadigte und sage zu dem Nicht-mein-Volk: mein Volk du, und es sagt zu mir: mein Gott. Die drei symbolischen Namen der Kinder des Propheten kehren hier noch einmal wieder. Das weibl. *Suff.* in זְרַעְתִּיהָ, sich auf יִזְרְעֶאל beziehend, darf gar nicht befremden. Denn in unserm ganzen Abschnitte geht ja das

Bezeichnende in dem Bezeichneten unter. Der Sache nach aber ist Jesreel = das jetzt neu zu säende (nicht etwa das neu zu pflanzende; dieſs ein ganz verschiednes Bild, das Säen bezieht sich immer auf die Vermehrung) Israel.

Cap. 3.

„Das bedeutende Paar kommt zurück, zu neuer Beziehung". Rückert. Zuerst wird V. 1—3. die symbolische Handlung berichtet. Der Prophet nimmt sich auf den Befehl des Herrn ein Weib, das seiner treuen Liebe ungeachtet, im fortgesetzten Ehebruche lebt. Er verstöfst sie nicht gänzlich, sondern versetzt sie, damit sie zur Besinnung und Einkehr komme, in eine Lage, wo sie sich der Buhlen enthalten muſs. Die Deutung des Symboles gibt V. 4.: Israel wird lange Zeit, von der Welt verlassen, in trauriger Abgeschiedenheit zubringen. Den Schluſs bildet, ohne symbolische Einkleidung, ein Blick in die weitere Zukunft. Die Strafe wird endlich Bekehrung wirken. Israel kehrt zurück zu dem Herrn, seinem Gott, und zu David, seinem Könige.

V. 1. Da sprach der Herr zu mir: wiederum gehe, liebe ein Weib, geliebt von ihrem Freunde und ehebrechend, wie der Herr liebt die Söhne Israels, und sie wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen. Der richtige Gesichtspunkt für die Auslegung dieses Verses ist in mancher wichtigen Beziehung schon früher festgestellt worden (vgl. S. 22.). Die dort gewonnenen Resultate setzen wir hier voraus. Von groſser Bedeutung für die Einsicht in den ganzen Abschnitt ist die Bemerkung, daſs unsere symbolische Handlung, gradeso wie die Cap. 1., das Ganze des Verhältnisses des Herrn zu dem Volke Israel umfaſst, nicht, wie die meisten Ausll. annehmen, nur ei-

nen Theil, die Zeit von dem Beginnen des Exiles an. Veranlafst ist diese falsche Auffassung, deren Nichtigkeit vollständig zuerst von Manger eingesehen wurde, dadurch, dafs der Prophet bei der Erzählung der Ausführung des göttlichen Auftrages, sehr bedeutende Momente übergeht, erwartend, dafs jeder sie theils aus dem Auftrage selbst, theils aus den vorhergehenden Abschnitten ergänzen werde, wo sie schon mit besonderer Ausführlichkeit behandelt worden, und gleich von der ersten Schliefsung der Ehe zu demjenigen Punkte übergeht, der für diesen Abschnitt sein Hauptaugenmerk bildete, der Besserungsstrafe, die er über sein Weib, der Herr über Israel verhängt. Dem Volke die richtige Einsicht in das nahe bevorstehende Exil zu gewähren, zu bewirken, dafs es dasselbe weder als ein zufälliges, mit seinen Sünden in gar keiner Verbindung stehendes Ereignifs, noch als eine reine Wirkung des seine gänzliche Vernichtung bezweckenden göttlichen Zornes, vielmehr als ein Werk der strafenden Gerechtigkeit und der bessernden Liebe zugleich betrachtete, dieſs ist sein Zweck. Zwischen dem 2ten Vers: und ich erwarb sie mir, u. s. w. und dem 3ten: da sprach ich zu ihr u. s. w., hat man hinzuzudenken: und ich nahm sie zur Ehe und liebte sie, aber sie brach die Ehe. Dafs dieſs die richtige Ansicht sey, erhellt schon aus V. 2. Nach der allein begründeten Erklärung (vgl. S. 28.) kann dieser Vers nur auf den ersten Anfang des Verhältnisses zwischen dem Herrn und dem Volke Israel, auf dasjenige bezogen werden, wodurch er bei der Befreiung aus Ägypten das Eigenthumsrecht über dieses Volk gewann. Dazu kommt die zweite Hälfte unseres Verses selbst: wie der Herr liebt u. s. w. Hier ist von der Liebe des Herrn zu Israel in ihrem weitesten Umfange die Rede; jede Beschränkung derselben auf eine einzelne Äufserung, auf ein Wiederlieben nach dem Abfall, auf die aus Liebe verhängten Besserungsleiden, ist willkührlich, und dieſs um so mehr, da durch den Zusatz: und sie wenden sich u. s. w. die Liebe Gottes als dem Abfalle des Volkes parallel gehend

bezeichnet wird. Dasselbe ergibt sich auch aus der ersten Hälfte. Wodurch wäre man wohl berechtigt das: liebe, zu erklären durch: liebe wieder, oder gar durch: *restitue amoris signa*, wie dieſs die Vertheidiger der schon zurückgewiesenen Behauptung thun, das Weib sey die Gomer? Das: liebe entspricht ja genau dem: wie der Herr liebt. Muſs dieses von der Liebe des Herrn in ihrem ganzen Umfange verstanden werden, bezeichnet es nicht bloſs die Äuſserung der Liebe, sondern die Liebe selbst, wie könnte dann wohl bei dem liebe eine beschränktere Auffassung stattfinden? Wie dürfte man wohl mit den Vertheidigern der Beziehung auf eine neue Ehe das: geliebt von ihrem Freunde und ehebrechend, auf eine frühere Ehe des Weibes beziehen, s. v. a. die von ihrem früheren Ehemann geliebt worden, und dennoch die Ehe brach. Dann erhält man ja die gröſste Unähnlichkeit zwischen Bild und Gegenbild. Wer soll denn der Typus des Herrn seyn, der frühere Gemahl oder der Prophet? Der רֵעַ kann, wenn das Bild der Sache, wenn das erste Glied dem zweiten entsprechen soll, kein anderer seyn, als der Prophet selbst. Jetzt zum Einzelnen. Das אֲהֵב, liebe, ist stärker wie das קַח, nimm, in C. 1, 2. Dort bloſs die Ehe, hier die Ehe aus Liebe und in Liebe. Dieſs wird noch stärker hervorgehoben und mit dem, durch das מְנָאֶפֶת ausgedrückten Betragen des Weibes in Contrast gesetzt durch das folgende אֲהֻבַת רֵעַ, s. v. a. nimm in Liebe ein Weib, die, ungeachtet sie von dir, ihrem zärtlichen Freunde, geliebt wird, dennoch die Ehe bricht, mit der du, ich sage es dir voraus, in einem beständigen Wettstreit der Liebe und des Undankes, der gröbsten Verletzung der Liebe, dich befinden wirst. Die Participia stehen hier ganz ihrem gewöhnlichen Gebrauche gemäſs, wonach sie die Handlung mit der Idee des Dauernden, des Zustandes aussprechen, Ewald S. 533. Das: liebe, bezeichnet die der Ehe vorausgehende und sie bewirkende, das: geliebt, die während der Ehe und ungeachtet des fortgehenden Ehebruches ununterbrochen fort-

dauernde Liebe, wenn man nicht, was auch angeht, schon in das: liebe, das: nimm aus Liebe, und das: liebe fortwährend, zugleich legen will. Dafs statt des: geliebt von dir, gesetzt wird: geliebt von ihrem Freunde, was so manche irre geführt hat, geschieht nicht ohne Ursache. Der Gegensatz wird dadurch um so nachdrücklicher. Das רֵעַ hat nur eine Bedeutung, Freund. Es heifst nie an und für sich Mitmensch, nie Mitjude, nie derjenige, mit dem man zu thun hat. Als das Gegentheil von Feind, fafsten es ganz mit Recht schon die Pharisäer. An ihrer Glosse Matth. 5, 43.: *καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου*, war nur eins, freilich das gröfste, auszusetzen, dafs sie unter dem Freunde nur denjenigen verstanden, den ihr liebeleeres Herz wirklich liebte, nicht den, den sie lieben sollten, weil Gott ihn durch heilige Bande der Freundschaft und Liebe mit ihnen verbunden hatte. So diente ihnen, was sie grade zur Liebe erwecken sollte, zur Beschönigung des Hasses. Die allein gesicherte Bedeutung pafst nun auch hier trefflich. Der, den das Weib sträflich verläfst, ist nicht ein strenger Eheherr, sondern ihr liebender Freund, den sie früher selbst als solchen erkannte, und der immer es bleibt. Vollkommen parallel ist Jerem. 3, 20.: „wie ein Weib treulos ist gegen ihren Freund, also seyd ihr treulos geworden an mir", vgl. V. 4.: „Hast nicht vorlängst du mich genannt: mein Vater, Freund meiner Jugend du?" Cant. 5, 16. Das Richtige sah schon Calvin: „*amplificatio in hac voce subest. Saepe enim mulieres, dum se prostituunt, queruntur hoc fieri nimio rigore, quia non satis amice foventur a suis maritis. Verum si maritus comiter uxorem suam apud se habeat, et praestet officium maritale, mulier minus est excusabilis. — Ergo hic notatur turpissima ingratitudo populi et opponitur immensa dei misericordia et bonitas.* Zur volleren Einsicht in die erste Hälfte des Verses setzen wir noch die Umschreibung von Manger hieher: *uxorem tibi quaere, a te in delitiis habendam, tantoque amore prosequendam, ut si*

perfidia sua sancta matrimonii jura violet, eaque de causa vivere cum ea diutius haud possis, tibi tamen cara maneat, et a te simulatque vitam suam emendaverit, lubenter in gratiam recipiatur. — In der zweiten Hälfte des Verses findet eine so wörtliche Übereinstimmung mit Stellen des Pentateuchs statt, dafs sie wohl nicht zufällig ist, vgl. zu מֵאַהֲבַת יְהוָה כְּאַהֲבַת יְהוָה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Deut. 7, 8. אֶתְכֶם, eine Übereinstimmung, die um so mehr Aufmerksamkeit verdient, da wir schon die Verwandtschaft dieser Stelle mit V. 2. nachgewiesen haben. Zu dem פְּנִים אֶל־אֱלֹהִים אֲחֵרִים, vgl. Deut. 31, 18.: ich werde verbergen mein Angesicht an jenem Tage, wegen all des Bösen, was es thut; denn es wendet sich zu andern Göttern, פָּנָה אֶל־אֱלֹהִים אֲחֵרִים. Die jetzt gangbare Ansicht vom Pentateuch läfst sich allein schon aus Amos und Hoseas als richtig darthun, vgl. die Nachweisungen in Bezug auf ersteren in dem Aufsatze: der Samarit. Pent. im Verhältnifs zu den Unters. über die Echtheit des Pent., in Tholucks Anz. Jahrg. 33. — Das אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים, Traubenkuchen, ist dem Wesen nach schon früher, S. 26., erläutert worden. Gänzlicher Mifsverstand ist es, wenn Einige hier an die Liebe zu Schmausereien und Gelagen denken, Andere, wie Rosenm. und Gesen., nachzuweisen bemüht sind, dafs man dergleichen Kuchen bei den Götzenopfern gebrauchte. Die Traubenkuchen sind vielmehr der Götzendienst selbst; das: sie lieben Traubenkuchen, fügt aber zu dem: sie wenden sich zu andern Göttern, ein wesentliches Moment hinzu. Es weist hin auf den sündigen Ursprung des Götzendienstes. Die ernste und strenge Jehovahreligion derbe, gesunde Kost, der Götzendienst lose Speise, die nur von Verwöhnten, Leckerhaften gesucht wird. Was vom Götzendienst, gilt überhaupt vom Dienste der Sünde und der Welt, der auch bei Hiob 20, 12. unter dem Bilde einer Speise erscheint, die im Munde süfs wie Honigseim, sich im Leibe in Schlangengalle verwandelt. Nur die Ablei

tung des אֲשִׁישִׁים, dessen Bedeutung hinreichend durch Parallelstellen gesichert ist, bedarf noch einer Untersuchung. Wir tragen kein Bedenken, es von אֵשׁ, Feuer, abzuleiten, אֲשִׁישָׁה eig. das Gefeuerte, vgl. אִשָּׁה, s. v. a. Gebackenes, Kuchen. Die neuerlich gangbar gewordene Ableitung von אָשַׁשׁ, gründen, hat gegen sich, theils dafs der Übergang von dem Gründen zum Kuchen gar kein leichter ist, theils und hauptsächlich, dafs sich von dieser Wurzel sonst im Hebräischen auch nicht die geringste Spur vorfindet. Man beruft sich zwar darauf, dafs das אֲשִׁישִׁים selbst Jes. 16, 7. in einer Bedeutung vorkomme, welche die Ableitung von dem V. אָשַׁשׁ nothwendig mache. Allein die Bedeutung Kuchen mufs auch dort beibehalten werden. Für dieselbe und gegen die von Gesen., Winer und Hitzig angenommene Bedeutung Trümmer, sprechen folgende Gründe. 1. Die Bedeutung Kuchen verdient *ceteris paribus* schon defshalb entschieden den Vorzug, weil sie durch die anderweitigen Stellen ganz gesichert ist. Das Vorkommen eines und desselben Wortes in zwei gar nicht zusammenhängenden Bedeutungen darf nur auf die zwingendsten Gründe hin angenommen werden. Hier ist aber einer der vielen faulen Flecke unserer *Lexica*. Auf jeden Schein im Contexte hin werden die Bedeutungen der Wörter vervielfacht. Das ist freilich leichter, als gründlich zu untersuchen, ob die gesicherte Bedeutung nicht in den Context pafst. 2. Der Übergang von der Bedeutung Fundament, die man allein von dem *Verbo* אָשַׁשׁ ableiten kann, zu der: Trümmer, ist gar nicht so leicht, als man ihn macht. In Bezug auf einen Neubau, zu dem Trümmer das Fundament abgeben, können sie wohl Fundamente genannt werden, vgl. Jes. 58, 12.; nicht aber, wo es blofs auf die Zerstörung ankommt. Wer in aller Welt sagt wohl: über Fundamente heulen, für: über Trümmer heulen? 3. Ganz entscheidend aber ist der Zusammenhang. Das folgende כִּי ist bei der Erklärung durch Trümmer ganz unerklärlich. Dieſs kleine Wörtchen, an dem so Vieles hängt,

leistet auch hier den Dienst eines Wegweisers: „Darum heulet Moab um Moab, ganz heulet es, um die Kuchen Kir Hareseths seufzet ihr, ganz betrübt; denn die Weingärten Hesbons sind verwelkt, der Weinstock Sibmas, dessen Reben die Herrscher der Völker berauschten u. s. w." Dann V. 9. „Darum weine ich mit Jaeser um den Weinstock Sibmas". Sind die Reben nicht mehr, so auch keine Traubenkuchen. Dem Heulen um die Kuchen dient also die Verwüstung der Weingärten zur Begründung. Dafs übrigens in Moabitis solche Kuchen vielfach bereitet wurden, zeigt schon der Ortsname Diblatajim, Kuchenstadt. Noch ist zu bemerken, dafs man zur Annahme eines *Sing.* אֲשִׁישׁ, wie ihn die *Lex.* neben אֲשִׁישָׁה aufführen, gar nicht berechtigt ist. Auch דְּבֵלָה bildet ja den *Plur.* דְּבֵלִים.

V. 2. Und ich erwarb sie mir um 15 Silberlinge und einen Chomer Gerste und einen Lethech Gerste. Vgl. die Erkl. d. V. S. 28.

V. 3. Und ich sprach zu ihr: viele Tage wirst du sitzen mir; nicht wirst huren du und nicht gehören einem Manne, und so auch ich zu dir. Das Sitzen hat den Nebenbegriff der Verlassenheit und Einsamkeit, daraus erklärlich, dafs, wer nicht zum Mitgehen aufgefordert wird, sitzen bleibt. So z. B. Gen. 38, 11.: „sitze als Wittwe im Hause deines Vaters, bis dafs Selah, mein Sohn, grofs wird". Jes. 47, 8., wo Babylon sagt: nicht als Wittwe werde ich sitzen u. s. w. Man darf das *Fut.* hier und im Folgenden nicht etwa imperativisch nehmen, du sollst nicht sitzen, du sollst nicht huren. Dagegen spricht die Erklärung in V. 4., und ebenso die Parallelstelle C. 2, 8. 9. Nicht eine moralische Probe will der Mann mit der Frau machen, sondern er will sie einsperren, so dafs sie einsam sitzen mufs, und nicht huren kann. In Bezug auf das לִי bemerkt treffend Manger: *„lenitatis indicium in ipsa illa acerbitate, mihi, indigne utique a te habito, sed marito tamen tui amantissimo, nec*

tui, quamvis a te remoto, penitus obliturо. Das לִי zeigt an, dafs das Sitzen des Weibes dem Propheten angehören wird. Ganz ähnlich Exod. 24, 14.: und zu den Ältesten sprach er: sitzet uns, שְׁבוּ לָנוּ, hier, bis wir zu euch zurückkehren. In welcher Beziehung nun das Sitzen ihm angehören wird, worüber die Redensart selbst nichts aussagt, die man ja nicht erklären darf durch: Sitzen in Erwartung Jemandes; dafs das Sitzen dem Propheten nicht etwa blofs insofern angehört, als es zur verdienten Strafe von ihm verhängt, Folge seines gerechten Zornes ist, dafs man vielmehr vorwiegend an seine erbarmende Liebe zu denken hat, welche sich dieses Mittels bedient, um die Möglichkeit der Wiedervereinigung herbeizuführen, das zeigt der Schlufs des Verses, wo die Wiedervereinigung dadurch nicht undeutlich als Zweck dieser Maafsregel bezeichnet wird, dafs der Prophet dem Weibe verspricht, während derselben keine neue Verbindung einzugehen. — Der Unterschied des huren und des: einem Manne seyn, fällt in die Augen. Das erste bedeutet *vagos et promiscuos amores*, das andere die eheliche Verbindung mit einem Einzelnen, vgl. z. B. Ezech. 16, 8. Levit. 21, 3. Das aber fragt sich, wer unter dem Manne zu verstehen sey. Mehrere meinen, ausschliefslich der Prophet. So Hieron.: *nec aliis amatoribus turpiter te prostitues, nec mihi viro, a quo conducta es, legitime conjungeris.* Die gangbare Auslegung ist, wenigstens eine Mitbeziehung auf den Propheten = den Herrn anzunehmen. Durch: du wirst nicht huren, werde der Umgang mit den Buhlen ausgeschlossen, durch das: du wirst nicht seyn einem Manne, zugleich mit dem Manne, s. v. a. du sollst weder mit mir, noch mit einem andern Manne eheliche Gemeinschaft haben. Wir dagegen behaupten, dafs beides sich auf die Gemeinschaft mit den Buhlen bezieht, und zwar so, dafs das erste das sich Hingeben bald an den Einen bald an den Andern, das zweite das Eingehen eines festen Verhältnisses zu einem Einzelnen bezeichnet, wie, auf die Sache gesehen,

das bisherige Verhältnifs Israels zu den Götzen ein Huren war — sie machten, wie es ihnen einfiel, bald diesen, bald jenen Gott der benachbarten Völker zum Gegenstande ihrer Verehrung —, ein eheliches Verhältnifs aber eingetreten seyn würde, wenn sie mit einem derselben in eine ähnliche feste und ausschliefsende Verbindung getreten wären, wie die bisherige mit dem Herrn. Dafür sprechen folgende Gründe. 1. Die Redensart selbst. Das הָיָה לְאִישׁ bedeutet nicht, eheliche Gemeinschaft haben, sondern in eine Ehe treten. Es kann sich also nur auf eine neue Ehe mit einem der Buhlen, nicht auf die Fortsetzung des bisherigen ehelichen Verhältnisses mit dem Herrn beziehen. 2. Die nothwendig zu vergleichende Parallelstelle C. 2, 8. 9. Dort sind es allein die Buhlen, mit denen der Herr seinem untreuen Weibe Israel jede Gemeinschaft abschneidet, „sie läuft nach ihren Buhlen und erreichet nicht, sie suchet sie und findet nicht". 3. Das „und auch ich zu dir" zu Ende des Verses. Dies zeigt an, dafs hier von Maafsregeln die Rede ist, welche beide Theile unabhängig von einander nehmen konnten, während, das: du wirst nicht eines Mannes seyn, auf den Propheten bezogen, das: ich werde mit dir keine Gemeinschaft haben, schon in dem, du wirst mit mir keine Gemeinschaft haben, eingeschlossen lag, und gar keiner neuen Erwähnung bedurfte. — Der einzige scheinbare Grund, welchen die falsche Erklärung in V. 4. hat, wo die Auflösung des Verhältnisses nicht blofs zu den Götzen, sondern auch zu dem Herrn angekündigt zu seyn scheint, fällt bei näherer Betrachtung weg, vgl. z. d. St. — Es fragt sich nun, wodurch das dem Bilde entsprechende Sachliche herbeigeführt, wodurch die ehebrecherische Israel gehindert werden soll zu huren und eines Mannes zu werden, wodurch der Götzendienst unter dem Volke ausgerottet. Die Antwort ist schon zu C. 2, 8. 9. gegeben, und ihre Richtigkeit wird hier durch V. 4. bestätigt. Die Götzen erschienen Israel in ihren vermeintlichen Gaben. Wurden diese ihm genommen, wurde es gänzlich ent-

blöfst und in Mangel und Elend gestürzt, so mufste es die Nichtigkeit aller seiner bisherigen Bestrebungen und die Nichtigkeit ihres Gegenstandes erkennen, seine Liebe zu diesem mufste schwinden; sie mufste sich ganz wieder demjenigen zuwenden, der dadurch, dafs er jetzt genommen, zugleich erwiesen, dafs er früher gegeben. — Die letzten Worte: und auch ich zu dir, werden von den Ausll. meist erklärt: *ego quoque tuus ero.* Manger: *vinculum nostri amoris non penitus disrumpam, neque aliam mihi assumam in uxorem, sed tuus manebo, in gratiam te tandem recepturus, et conjugis meae loco iterum habiturus.* Allein das: und auch ich zu dir hin, ist vielmehr s. v. a. und auch ich werde mich ebenso zu dir verhalten. Das Weib hat alle Ansprüche an den Propheten verloren; sie hat die eheliche Treue gebrochen, sie kann also nicht verlangen, dafs er sie bewahrt. Aber was sie nicht von ihm fordern kann, das thut er aus einer Nothwendigkeit seines Wesens. Er verspricht ihr, dafs er während des gegen sie eingeschlagenen Verfahrens keine neue Verbindung eingehen werde, und erleichtert ihr also durch die Aussicht, dereinst in ihr altes Verhältnifs zu ihm zurückzukehren, das Abbrechen der sündlichen Verbindungen, welche dasselbe gestört hatten. Ohne Bild: der Herr wartet aus Langmuth und Barmherzigkeit die Besserung seines bisherigen Volkes ab, und stürzt es nicht in Verzweiflung dadurch, dafs er an seine Stelle ein anderes annimmt und also ihm jede Rückkehr zu sich versperrt. Gottes Verfahren in dieser Beziehung führt uns zur richtigen Auffassung des παρεκτὸς λόγου πορνείας bei dem irdischen Abbild der Ehe. Es spricht denjenigen, der sich um Ehebruchs willen scheidet, nur von dem Verbrechen des Ehebruches los, welches die Scheidung um jeder andern Ursache willen mit sich führt. Defshalb aber kann er sich in anderer Hinsicht noch immer schwer versündigen, und wird dies in jedem Falle thun, wo er sich scheidet, ohne alle Mittel aufgeboten zu haben, die Gefallene zur Reue und Besserung zu führen, eine

Wahrheit, die der nichts desto weniger schriftwidrigen und dem himmlischen Urbilde unangemessenen — Gott hebt ja auch mit den Verstockten zuletzt jede Gemeinschaft auf — Katholischen Praxis der Ehescheidung zu Grunde liegt. — Für die von uns gegebene und gegen die zuerst angeführte Erklärung entscheidet unwidersprechlich das גַּם. Das: und auch ich werde dein seyn, oder zu dir mich halten, würde im Vorhergehenden ein: du wirst mein seyn, oder zu mir dich halten, erfordern. Davon ist aber keine Spur vorhanden. Von Besserung des Weibes wird darin noch nichts gesagt. Das nicht huren und das nicht werden eines Mannes, ist nicht ein freiwilliges, sondern ein ihr angethanes. Wer keinen Wein hat, betrinkt sich nicht. Die sittliche Folge der äufsern Führung wird erst in V. 5. mit einem nachher berichtet. — Für jene falsche Auslegung wird mit einigem Scheine angeführt, die Erklärung würde sonst weiter seyn, als das Symbol. Das letztere würde nur die äufsere Führung enthalten, die erstere zugleich in V. 5. ihre heilsame Wirkung. Allein dem V. 5. würden auch nach dieser Erklärung die Worte nicht entsprechen. Hier würde, was auch von dem גַּם abgesehen, ganz unpassend ist, und zudem die Analogie von 2, 9. gegen sich hat, die Begnadigung angekündigt werden, ohne die Besserung nur mit einem Worte zu erwähnen, dagegen in V. 5. ist die Rede gar nicht von der Begnadigung, sondern nur von der Besserung. Es müfste dann nicht heifsen: sie werden zum Herrn, sondern: der Herr wird zu ihnen zurückkehren. Der Scheingrund fällt aber zugleich mit der, obgleich allen Ausll. gemeinsamen, doch falschen Voraussetzung, dafs die beiden letzten Verse die Erklärung enthalten. Das Richtige ist, sie beschränkt sich auf V. 4. V. 5. ist als Anhang zu betrachten, worin ohne bildliche Hülle die Wirkung jener äufsern Führung auf das Volk berichtet wird. Das Symbol und seine Erklärung geht nur so weit, als der Hauptgesichtspunkt des Propheten bei unserm Abschnitte, welcher der war, das bevorstehende Exil in seinem rechten Lichte

erscheinen zu lassen, und also bei seinem Erscheinen dem Leichtsinn und der Verzweiflung vorzubauen.

V. 4. Denn viele Tage werden sitzen die Kinder Israel ohne Opfer und ohne Säule, ohne Ephod und ohne Theraphim. — Das כִּי, weil der Grund des Vornehmens der symbolischen Handlung ihre Bedeutung ist. Über das יֵשְׁבוּ, zu V. 3. vgl. noch Thren. 1, 1.: „Wie sitzet einsam die Stadt, reich an Volk, geworden ist sie wie eine Wittwe". Es fragt sich, ob unter den hier genannten religiösen Gegenständen blofs solche zu verstehen sind, welche dem Cultus der Götzen angehörten, oder auch solche, welche dem Cultus des Jehovah. Die Antwort ist folgende. Als ausschliefslich dem abgöttischen Cultus angehörend kann nur das מַצֵּבָה betrachtet werden. Solche Säulen kommen immer nur als den Götzen, besonders dem Baal, geweiht vor; es läfst sich durch nichts erweisen, dafs man im Reiche Israel, gegen die ausdrückliche Verordnung Levit. 26, 1., Deut. 16, 22. auch dem Herrn sie weihte, vgl. 2 Regg. 3, 2., 17, 10., 10, 26—28. Dagegen ist nun aber auch eins unter den genannten, das אֵפוֹד, das Schulterkleid des Hohenpriesters, auf dem sich das Urim und Thummim befand, was als ausschliefslich dem Jehovahcultus angehörig betrachtet werden mufs. Wenigstens findet sich nicht die geringste Spur, dafs es Bestandtheil irgend eines abgöttischen Cultus gewesen. Zwar Gesenius, *thes. p.* 135., führt bei Ephod unter 2. die Bedeutung auf: *statua, simulacrum idoli*, mit Berufung auf Richt. 8, 27., 17, 5., 18, 14. 17., so wie auf unsere Stelle. Allein man braucht diese Stellen nur näher anzusehen, um sich zu überzeugen, dafs die Verwandlung Jehovahs in einen Götzen ebenso willkührlich und leichtfertig ist, wie die Verwandlung des Rockes in eine Statüe. Richt. 8, 27. kann schon wegen der Persönlichkeit Gideons, des Eiferers für den Herrn gegen die Götzen, gar nicht an eigentliche Abgötterei, sondern nur an Bilderdienst gedacht werden. Weil nur mit dem Ephod bekleidet der Hohenpriester

die göttliche Antwort empfing, so dachte man sich in das Ephod die Gegenwart Jehovahs auf magische Weise eingeschlossen, zuerst nur in das des Hohenpriesters, dann auch in andere nach seinem Ebenbilde verfertigte. Um dieser Gegenwart um so mehr sich zu erfreuen, dem Herrn eine seiner würdige Wohnung zu bereiten, machte Gideon sein Ephod so prachtvoll wie möglich, ganz aus Gold. Cap. 17, 5. braucht man nur das Folgende anzusehen: „Und Micha hatte ein Gotteshaus, und er machte sich Ephod und Theraphim und weihte einen seiner Söhne, und er wurde ihm Priester". Nachher nimmt Micha einen Leviten zum Priester an. Warum wohl dieser mehr wie jeder andere dazu geeignet? Die Antwort gibt uns V. 13.: „Und da sprach Micha: jetzt weifs ich, dafs Jehovah mir wohlthun wird: denn der Levite ist mir Priester geworden". Der unwissende Mann weifs doch so viel, dafs Jehovahs einzige legitime Diener die Leviten sind. Er freut sich also, dafs er nun diese frühere Abnormität verbessert hat. Cap. 18, 14. bedarf keiner besonderen Beleuchtung; denn es ist dort noch von demselben Ephod die Rede. Wir müssen aber noch V. 5. und 6. jenes Cap. geltend machen: „Da sprachen sie (die Daniten) zu ihm, dem Leviten: Frage doch Gott, damit wir wissen, ob unser Weg gelingen wird, darauf wir gehen. Und es sprach zu ihnen der Priester: Ziehet in Frieden; vor Jehovah ist euer Weg, den ihr wandelt". Hier haben wir eine vorgeblich durch Ephod und Theraphim dem Priester ertheilte Offenbarung, und diese wird nicht auf die Götzen, sondern auf den Herrn zurückgeführt, dem der Levite allein dienen wollte, woraus hervorgeht, dafs auch das Schnitzbild und das Gufsbild, welche V. 14. als neben dem Ephod und Theraphim, die also von beiden verschieden seyn mufsten, im Hause des Micha, befindlich angeführt werden, als Darstellungen Jehovahs betrachtet werden müssen, ähnlich den Kälbern im Zehnstämmereiche. Bei den beiden übrig bleibenden, dem Opfer und den Theraphim, kann wenigstens die ausschliefs

schliefsliche Beziehung auf abgöttisches Wesen durchaus nicht gerechtfertigt werden. Wenn von Opfern in der weitesten Allgemeinheit geredet wird, ohne dafs in dem Vorhergehenden irgend eine Beschränkung läge, wodurch wäre man dann wohl berechtigt, die Opfer, die dem Jehovah dargebracht wurden, auszuschliefsen? Die Theraphim sind, wie Th. 2. S. 177. nachgewiesen worden, Mittelgottheiten, der Erforschung der Zukunft dienend, die mit jedem Religionssystem in Verbindung gesetzt werden konnten, nur einmal aber in Verbindung mit einer andern, als der Jehovahreligion vorkommen, und zwar, wo nicht von einem Israeliten die Rede ist. Wie erklärt sich nun aber diefs merkwürdige Durcheinander desjenigen, was den Götzen und dem Jehovah angehört, das doch nicht anders als absichtlich seyn kann? Wie vereinigt sich die Beziehung auf Jehovah mit V. 3., wo doch nur von dem Abschneiden aller Verbindung mit den Buhlen die Rede ist, und ebenso mit C. 2, 8. 9.? Die Antwort ist, man mufs unterscheiden zwischen Jehovah, dem wahren Gotte, und dem Jehovah der Israeliten. Dieser letztere war nur dem Scheine nach ein Gott; dem Wesen nach ein Götze, vgl. 2 Regg. 17, 8. So wie man ihn zur Abwechselung auch Baal nannte, so stand er mit dem Baal auf gleicher Stufe. Hier haben wir die richtige Lösung der auf den ersten Anblick sehr schwierigen Aufgabe. In wiefern aber sollen die Israeliten kein Opfer u. s. w. mehr haben? Äufserlich konnte ihnen dieses Alles auf keine Weise genommen werden. Wie hätte das Exil sie wohl am Opfern hindern können? wie an der Errichtung von Statüen u. s. w.? Das Richtige ist, diese Dinge sollen ihnen insofern genommen werden, als alles das wegfällt, was bisher den Wahn einer nahen hülfreichen Beziehung jener selbstgemachten Götter zu ihnen nährte. Was war die Ursache, weshalb die Israeliten bisher dem Baal und ihrem Jehovah Opfer darbrachten? Sie glaubten, ihnen alle die Güter zu verdanken, deren sie sich erfreuten, und hofften von ihnen andere für die Zukunft. Schwanden

diese Güter, so hörten auch die Opfer auf. Erkannte man sich als ganz von ihnen verlassen, so konnte man auch nicht mehr daran denken, ihnen Statüen zu weihen, und sie durch Ephod und Theraphim zu befragen. Nun zeigt sich auch der Grund der Zusammenstellung von König und Fürst mit dem Opfer. Die bisherige Erhaltung des bürgerlichen Regimentes mit allen seinen Segnungen, der politischen Freiheit und Unabhängigkeit, war von den Israeliten als ein Siegel auf ihre Wege, als ein Liebeszeichen ihrer Buhlen, der Baale und ihres Jehovah betrachtet worden. Defshalb mufste ihnen diefs vermeintliche Zeichen ihrer Macht und ihrer Liebe mit allen übrigen entrissen werden, was dann dazu diente, die Erfüllung des: du wirst nicht huren, herbeizuführen. So zeigt es sich denn, wie die Erklärung ganz mit dem Symbol übereinstimmt. Gottes erste Thätigkeit, wenn er Jemand von der Welt zu sich ziehen will, ist ein Nehmen; für diejenigen, welche daraus die Nichtigkeit des früheren vermeintlichen Gebers erkennen, und in dem Nehmer den früheren Geber, folgt dann das Geben. — Was die historische Beziehung betrifft, so schwanken hier die Ausll. zwischen dem Assyrischen, Babylonischen und Römischen Exil. Die meisten denken ausschliefslich an das letzte. So schon die Jüdischen Ausll., z. B. Kimchi: *hi sunt dies exilii, in quo nos sumus hodie; nec rex, nec princeps nobis est ex Israele, sed sumus sub dominatu gentium earumque regum.* Hauptvertheidiger der nächsten Beziehung auf das Assyrische Exil sind Venema, *dissertt. p.* 232.. und Manger. Es kommt nun für die Entscheidung meist darauf an, wer unter den „Kindern Israel" verstanden wird. Sind diese das ganze Volk, so ist es willkührlich, dem Worte Gottes engere Gränzen zu setzen, als seiner That; die Weissagung mufs dann alles das umfassen, worin sich ihre Idee realisirt, und das um so mehr, da das nur auf die Idee gerichtete geistige Auge des Propheten die Zwischenräume, welche in der Wirklichkeit

zwischen den verschiedenen Realisirungen der Idee liegen, in der Regel nicht beachtet — der tiefere Grund der von uns entwickelten Form der Weissagung. Allein V. 5. scheint uns doch darauf zu führen, dafs der Prophet zunächst die Kinder Israel im engeren Sinn vor Augen hat. Das: sie werden zuzückkehren und suchen den David, ihren König, schliefst eine Beziehung auf den damaligen Abfall der Israeliten von dem Davidischen Stamme in sich. Von sachlicher Bedeutung ist übrigens die Differenz gar nicht. Verkündet auch der Prophet die Realisirung der Idee nur in Bezug auf die Israeliten, so mufs sie doch, eben weil sie Idee, in Gottes Wesen gegründet, und nicht in Willkühr und Zufälligkeit beruhend ist, sich auch in den Schicksalen der Judäer manifestiren, und dafs der Prophet selbst diefs gewufst, dafs er nur defshalb sich auf die Israeliten beschränkt, weil er auf diese angewiesen war, erhellt aus C. 2, 2. Da zeigt sich denn deutlich, in welcher nahen Beziehung der Zustand der Juden von der Zerstörung Jerusalems an bis auf den heutigen Tag zu dieser Weissagung steht. Sie haben den Jehovah, ihren Gott, und den David, ihren König, verlassen. Ihr Jehovah ist ebenso in einen Götzen ausgeartet, wie der Jehovah der Kinder Israel. Damit sie ihn nun als solchen erkennen, und zu dem wahren lebendigen Gott zurückkehren mögen, ist ihnen alles dasjenige genommen worden, worin sie die Äufserungen seiner Macht und seiner Gnade und Liebe zu erkennen glaubten. Man glaube aber nicht etwa, der Idee genug gethan zu haben, wenn man ihre Realisirung auch in den Schicksalen der Judäer anerkennt. Sie gibt auch den Schlüssel des Verständnisses für die Führungen christlicher Kirchen, Völker und Individuen.

V. 5. Hernach werden zurückkehren die Kinder Israels und suchen den Herrn, ihren Gott, und den David, ihren König, und beben zum Herrn und zu seiner Güte in der Zukunft der Tage. — Das יָשֻׁבוּ

darf nicht etwa als mit dem בְּקַשְׁוּ nur einen Verbalbegriff bildend, sie werden wiederum zurückkehren, betrachtet werden. Dagegen spricht, aufser den schon zu C. 2, 11. angeführten Gründen, am entscheidendsten die Parallelstelle C. 2, 9.: „gehen will ich und zurückkehren zu meinem ersten Manne", vgl. auch C. 6, 1.: „auf, und lasset uns zurückkehren zum Herrn", 5, 15. wo der Herr sagt: „gehen will ich und zurückkehren an meinen Ort, bis sie sich schuldig fühlen und suchen mein Angesicht. In ihrer Noth werden sie mich aufsuchen". Jerem. 50, 4.: „zu jener Zeit, spricht der Herr, werden kommen die Kinder Israel mit den Kindern Judah zusammen, weinend werden sie kommen und den Herrn, ihren Gott, suchen". Jes. 10, 21. Was als das Object ihrer Rückkehr zu betrachten ist, der Herr, ihr Gott, und David, ihr König, von denen sie sich schmählig abgewandt haben, erhellt aus dem Context und den Parallelstellen so deutlich, dafs diejenigen, welche an eine Rückkehr nach Canaan denken, keine Widerlegung verdienen. Das: Jehovah, ihr Gott, deckt zugleich den Wahn der Israeliten auf, welche wähnten, in dem Götzen, den sie Jehovah nannten, noch den wahren Gott zu besitzen, und bestraft ihre Undankbarkeit. Calvin: *deus se illis obtulerat, imo familiariter versatus fuerat cum ipsis, quasi educaverat eos in sinu suo, ut pater filios; propheta ergo ingentem illis malitiam oblique exprobrat.* Der Gott der Israeliten verhielt sich zu dem Gotte Israels, wie der Gott der Deisten und Rationalisten zu dem Gotte der Christen. — Es fragt sich, wer hier unter dem David, ihrem Könige, zu verstehen sey. Einige denken, nach dem Vorgange des Theodoret *(t. II. p. 2. p. 1326.)* an Serubabel, bei weitem die Mehrzahl der Ausll. aber, nach dem Vorgange des Chaldäers, *(et obedient Messiae, filio Davidis, regi ipsorum)* an den Messias. Die letztere Erklärung nun ist dem Wesen nach vollkommen richtig, nicht aber in der Form, in der sie meist vorgetragen

wird. Dafs der Messias hier nicht, wie anderwärts (vgl. zu Jerem. 30, 9.), als Individuum David genannt werde, erhellt unwidersprechlich aus dem: sie werden zurückkehren und suchen. Die Rückkehr setzt ein früheres Dagewesen- und Weggegangenseyn, das Suchen ein Vernachlässigen voraus. Auch das: ihr König, ist wohl zu beachten. Es zeigt im Gegensatz gegen den König in V. 4. (vgl. C. 8, 5.: sie haben zum Könige gemacht und nicht von mir, zum Fürsten, und ich kannte nicht), dafs hier nicht etwa von einem neu zu erwählenden Könige die Rede ist, sondern von einem solchen, dem die Israeliten schon jetzt als dem ihnen von Gott gegebenen gehorchen sollten. Das Richtige ist, durch den König David wird hier der ganze Davidische Königsstamm bezeichnet, hier grade so als eine Einheit betrachtet, wie in der Verheifsung 2 Sam. 7. und in einer ganzen Reihe von Psalmen, welche die Gnaden Davids, die ihm und seinem Stamme erwiesenen und zu erweisenden besingen. Diese Gnaden concentrirten sich am vollkommensten in Christo, in dessen Erscheinen und ewiger Herrschaft die dem David ertheilten Verheifsungen erst ihre volle Wahrheit finden. Dafs der Prophet, indem er das Ganze den Davidischen Stamm nennt, weil nur also der Gegensatz des Abfalls und der Wiederkehr hervorgehoben werden konnte, ihn speciell vor Augen hat, dafs er eine Rückkehr der Kinder Israel zu David in Christo erwartete, zeigt das בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, was bei den Propheten nie anders, als von den Zeiten des Messias vorkommt (vgl. in sprachlicher Hinsicht über den Ausdr. zu Am. 9, 1.). Dieser Grund allein reicht hin zur Zurückweisung der Beziehung auf Serubabel, obgleich so viel allerdings zugegeben werden mufs, dafs das sich Anschliefsen eines Theiles der Bürger des Zehnstämmereiches an ihn, den Sprössling des Davidischen Hauses, als ein Vorspiel jener allgemeineren Rückkehr betrachtet werden kann. — Wohl zu beachten ist der enge Zusammenhang zwischen dem Suchen Jehovahs,

ihres Gottes, und Davids, ihres Königs. David und sein Stamm war von Gott erwählt worden, Mittler zwischen ihm und dem Volke, der Canal zu seyn, durch welchen alle seine Segnungen auf das Volk herabflossen, das sichtbare Ebenbild des unsichtbaren Herrschers, das am Ende der Zeiten am vollkommensten in Christo seine Herrlichkeit wiederstrahlen sollte. Indem nun die Israeliten sich von David, ihrem Könige, abwandten, wandten sie sich zugleich von Jehovah, ihrem Gotte, ab, wie sich nur zu bald durch die anderen Zeichen des Abfalls von ihm, die Einführung des Kälberdienstes u. s. w. an den Tag legte. Wer Gott nicht in demjenigen erkennen will, das er selbst für sein sichtbares Ebenbild erklärt hat (von Christo abwärts bis zu jedem Verhältnifs, das in irgend einer Beziehung Gott darstellt, z. B. dem des Vaters zu dem Sohne, des Königs zu den Unterthanen), der verkennt ihn auch in sich selbst. So wie aber die Israeliten in David von Gott abfielen, so schlossen sie sich auch durch den Abfall von ihm von der Theilnahme an den Gnaden des Volkes Gottes aus, die nur durch ihn hindurch auf dasselbe geleitet werden konnten. Erst wenn sie in Christo zu David zurückkehren, kommen sie zugleich von dem selbstgemachten Gott zu dem wahren, und in den Bereich seiner Segnungen. Wie sich dasselbe bei denen unter uns wiederholt, die Christum, ihren König, verlassen haben, und Gott noch zu besitzen wähnen, wie sie zur wahrhaften Vereinigung mit dem Herrn, ihrem Gotte, und zur Theilnahme an seinen Segnungen nur durch die Rückkehr zu dem Abglanze seiner Herrlichkeit gelangen können, das bietet sich so leicht dar, dafs es blofs angedeutet werden darf. — Ganz die richtige Erklärung findet sich übrigens schon bei Calvin: *David erat quasi angelus dei; ergo illa populi, v. decem tribuum defectio quasi dei vivi abnegatio fuit. Dicebat dominus Samueli (1 Sam. 8, 7.) non te spreverunt, sed me potius, debebat hoc multo magis valere in Davide, quem Samuel divinitus*

unxerat, et quem dominus tot praeclaris elogiis ornaverat, ut non possent ejus jugum abjicere, quin ipsum quodammodo palam respuerent. — Verum quidem est tunc Davidem fuisse mortuum, sed hic in unius hominis persona Hoseas aeternum illud regnum proponit, quod sciebant Judaei fore stabile cum sole et luna. Das: sie beben zum Herrn, drückt malerisch die Herzensstellung desjenigen aus, der zitternd vor Schrecken und Angst, wegen der ihn umgebenden Gefahr und Noth, hinflieht zu dem, der allein ihm Hülfe und Errettung gewähren kann. Dafs man so erklären müsse, nicht an ein Beben denken dürfe, welches aus der unsere Fassungskraft übersteigenden Gröfse des Gutes hervorgeht, ein Gemüthszustand, den Claudian so malerisch beschreibt:

horret adhuc animus, manifestaque gaudia differt
dum stupet et tanto cunctatur credere voto,

ebenso wenig an ein sich Fürchten oder Beben, welches Folge der tiefen Erkenntnifs der Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit ist, zeigt die Parallelstelle Cap. 10, 11.: „sie zittern wie ein Vogel aus Ägypten, und wie eine Taube aus dem Lande Assur". Der Vogel und die Taube sind hier Bild der Hülflosigkeit. Der Sache nach parallel ist auch C. 5, 15.: „in der Noth ihnen, werden sie mich aufsuchen". Das Erschrecken ist nicht ihre Sache, es wird ihnen vom Herrn angethan, aber dafs sie zum Herrn erschrecken, durch die Furcht sich zum Herrn hinleiten lassen, das ist ihre freie, obgleich nur durch den Beistand der Gnade mögliche That. — Wie das: und zu seiner Güte, zu verstehen sey, zeigt am deutlichsten das: ich will zurückkehren zu meinem Herrn, denn gut war mir damals vor jetzt, C. 2, 9. Mit dem Herrn zugleich haben sie auch seine Güte, die aus ihr hervorgehenden Gaben, verloren; nun treibt die Noth sie wieder, den Herrn und seine von ihm selbst unabtrennbare Güte zu suchen. Bestätigt wird diese Erklärung auch durch anderweitige Parallelstellen, wie Jerem. 31, 12.:

„und sie kommen und frohlocken auf der Höhe Zions, und strömen zusammen zur Güte des Herrn (טוּב יְהוָה), zu Korn und Most und Öl, und Lämmern und Rindern". V. 14.: „mein Volk wird satt werden meiner Güte", vgl. Ps. 31, 20. Sach. 9, 17. (Th. 2. p. 171.). Verwerflich erscheint daher die Annahme mehrerer Ausll. (Th. 1, 1. p. 246.) dafs טוּב יְהוָה hier so viel sey als כְּבוֹד יְהוָה, seine Offenbarung in dem Engel des Herrn, dem λόγος, durch den seine Ehre und seine Güte sich kund giebt.

Der Prophet Joel.

Vorbemerkungen.

Für die Bestimmung von Joels Zeitalter haben wir einen äufseren Grund in der Stellung, die ihm in der Sammlung der kleinen Propheten angewiesen worden. Dafs die Sammler von chronologischem Gesichtspunkte ausgingen, kann gar keinem Zweifel unterworfen seyn. Wenn sie daher die Weissagungen des Joel in die Mitte derer zweier Propheten setzten, welche nach Überschrift und Inhalt dem Zeitalter des Jerobeam und Usias angehörten, so gilt diefs einem ausdrücklichen Zeugnisse gleich, dafs auch er in diesem Zeitalter gelebt und gewirkt habe.

Durch dieses Zeugnifs haben wir vorläufig einen festen Standpunkt gewonnen. Es mufs so lange in Kraft bleiben, bis es durch andere evidente Thatsachen erschüttert und den Sammlern ein historischer Irrthum nachgewiesen wird, wobei man um so weniger leichtsinnig verfahren darf, da alle ihre übrigen Annahmen sich bei gründlicher Untersuchung als probehaltig erweisen, keiner unter den übrigen kleinen Propheten eine Stelle einnimmt, welche ihm nicht gebührte. Solche Thatsachen aber finden sich nicht vor. Im Gegentheil dient Alles diesem Zeugnisse zur Bestätigung.

Es geht nicht an, die Weissagungen des Joel einer späteren Zeit zuzuweisen. Denn schon Amos stellt an die Spitze seiner Weissagungen, gleichsam als den Text, worüber er

commentirt, einen seiner Aussprüche, vgl. Am. 1, 2. mit Jo. 4, 16., ohne dafs dadurch die Gleichzeitigkeit beider Propheten ausgeschlossen würde, wie diefs deutlich der ganz ähnliche Fall von Jesaias im Verhältnisse zu Micha zeigt. Auch Jesaias entlehnt Cap. 13, 6. von Joel (Cap. 1, 15.) einen Satz, dessen Eigenthümlichkeit dafür bürgt, dafs die Übereinstimmung keine zufällige ist. Solche wörtliche Wiederholungen sind nicht etwa für absichtslose Reminiscenzen zu halten. Sie dienten dazu, die gegenseitige Anerkennung der Propheten als Organe des Geistes Gottes darzulegen, die ἀκριβῆ διαδοχὴν zu bekunden, deren Mangel in den Zeiten nach Esra und Nehemia Josephus (vgl. Beiträge S. 245.) als Mitgrund anführt, weshalb keine der Schriften aus diesen Zeiten als heilig anerkannt werden könne. Ferner, die Schilderung des drohenden Gerichtes in Cap. 1. und 2. hält sich bei Joel grade in der Allgemeinheit, in der wir sie in den ältesten uns erhaltenen Weissagungen, bei Amos, in den ersten Capp. des Jesaias, und des Hoseas finden, während in den späteren Zeiten fast durchgängig die Idee durch ausdrückliche Nennung der Werkzeuge individualisirt wird, welche zunächst zu ihrer Realisirung dienen sollten, der Assyrer und der Babylonier. Was Judäa von den ersteren zu erdulden hatte, war so schwer, dafs Joel in C. 4, 4. ff., wo er, freilich nur beispielsweise, Völker nennt, mit denen Judäa bisher schon in feindliche Berührung gekommen war, sie schwerlich übergangen haben würde, um nur das weit geringere durch andere Völker zugefügte Leid zu erwähnen.

Ebenso wenig kann an eine frühere Zeit gedacht werden. Es ist gewifs nicht zufällig, dafs unter allen Propheten, deren Schriften uns erhalten sind, keiner in einem früheren Zeitalter auftrat, ebenso wenig, wie dafs uns von den ausgezeichneten früheren Gottesmännern, deren die historischen Bücher gedenken, von einem Elias und Elisa namentlich, keine Weissagungen erhalten sind. Erst als die gröfseren göttlichen Gerichte sich näher anbahnten, war es an der Zeit, durch ihre

Ankündigung die Gottvergessenen aus dem Schlafe der Sicherheit zu wecken, für die Gläubigen die Schätze des Trostes und der Hoffnung zu öffnen, vgl. Th. 1, 1. S. 202. Früher war das lebendige mündliche Wort der Propheten die Hauptsache, jetzt, da ihr Gott ihnen eine weitere Aussicht eröffnete, da ihr Beruf neben der Gegenwart auch die Zukunft umfafste, erhob sich das schriftliche Wort mit ihm zu gleicher Dignität. Nur die zwingendsten Gründe könnten also veranlassen, von einer so begründeten Regel bei dem einzigen Joel eine Ausnahme anzunehmen.

Diesen Namen verdient aber wahrlich nicht, was Credner (der Prophet Joel, Halle 1831. p. 41. ff.) dafür ausgeben möchte, der den Joel schon unter der Regierung des Joas seine Weissagungen abfassen läfst, um 870 — 65 vor Christo, 70 — 80 Jahre vor allen übrigen uns erhaltenen Weissagungen. Läfst man sich durch der Worte Menge nicht betäuben, so ergiebt sich als der einzige Scheingrund des Verfassers, der den Unterschied von Räsonnement und gründlicher Forschung sehr wenig zu kennen scheint, und der es mehr liebt, neues Unwahres, als altes Wahres zu geben, der, dafs bei Joel nicht wie bei Amos die Damascenischen Syrer unter den Feinden des Bundesvolkes erwähnt werden. Daraus schliefst er, Joel müsse noch vor dem ersten Einfall der Syrer in Judäa unter Joas (2 Regg. 12, 17. ff., 2 Chron. 24, 23. ff.) geweissagt haben. Aber man sehe nur jene Stelle an, und man wird sich überzeugen, dafs man die Erwähnung dieser Begebenheit bei Joel gar nicht erwarten darf. Der Zug der Syrer war nicht gegen Judah gerichtet, sondern gegen die Philister, nur ein einzelnes Streifcorps (Chron.) that bei der Rückkehr gelegentlich einen Einfall in Judah; Jerusalem wurde nicht eingenommen. Diese einzelne Feindseligkeit mufste im Laufe der Zeit bald vergessen werden. Sie war ganz anderer Art, wie die von Joel erwähnten der Phönizier und Philistäer, welche nur einzelne Ausbrüche des zu allen Zeiten bei ihnen vorhandenen Hasses und Neides

gegen das Bundesvolk waren, und als solche vorzugsweise Object der strafenden göttlichen Gerechtigkeit. Auf welchem Grunde beruht aber wohl die Voraussetzung, dafs Joel alle diejenigen Völker nennen müsse, mit welchen das Bundesvolk irgend einmal in feindlicher Berührung gestanden habe? Der Zusammenhang begünstigt sie wahrlich nicht. Die Erwähnung der früheren Anfeindungen in Cap. 4, 4—8. ist durchaus nur eine beiläufige, wie dieſs schon Vitringa, *typus doctr. proph. p.* 189. *ff.*, erkannt hat: *propheta dum erat in describendis gravissimis judiciis, quibus deus post effusionem spiritus gratiae hostes ecclesiae successive et maxime extremo tempore prosternet ob injurias ecclesiae illatas, obversantur animo ejus injuriae, quibus populus Judaeus, pars ecclesiae universalis, suo et proximo tempore afficiebatur a vicinis gentibus, Tyriis, Sidoniis, Philistaeis, ad quos proinde in transitu orationem suam vertit, denuntians illis nomine dei, ipsos quoque non abituros impunitos.* Die Richtigkeit des *in transitu* erweist sich durch das גַּם, so wie dadurch, dafs sich V. 9. ff. einfach an V. 3. anschliefsen, so dafs V. 4. ff. gradezu eine Parenthese bilden. Wie unpassend würde hier nicht die Erwähnung der Syrer gewesen seyn! Es wurde nothwendig etwas erfordert, was recht in die Augen fallend, was noch in frischem Gedächtnifs war. Ganz anders stand die Sache bei Amos, Joel hat es nur mit den Feinden des Reiches Judah zu thun. Amos zugleich mit den Feinden des Reiches Israel, unter denen die Syrer die allergefährlichsten waren. Daher beginnt er sogleich mit ihnen. Das Verbrechen, was er ihnen Cap. 1, 3. vorwirft, dafs sie mit eisernen Schlitten die Bewohner Gileads zerdroschen, ist ein nur das Reich Israel betreffendes. Dasselbe gilt auch von den Ammonitern und Moabitern, die ebenfalls nur Amos erwähnt, nicht Joel. Den Ammonitern wird Cap. 1, 13. vorgeworfen, dafs sie die Schwangeren Gileads gespalten, um ihr Gebiet zu erweitern, und das C. 2, 1. gerügte Verbrechen der Moabiter fiel wahr-

scheinlich bei oder nach dem 2 Regg. 3. erzählten Feldzuge gegen sie vor, dessen eigentlicher Unternehmer der König von Israel war. Dem Joel allein eigenthümlich ist nur die Erwähnung Ägyptens. Die Art und Weise dieser Erwähnung zeigt deutlich, dafs dabei nicht, wie Credner annimmt, an eine Beziehung auf den Einfall des Ägyptischen Königes unter Rehabeam zu denken ist. Sie findet sich nicht in dem Abschnitte V. 4. ff., der sich mit dem neueren dem Bundesvolke angethanen Unrecht beschäftigt, sondern zum Schlusse, C. 4, 19., in einem Zusammenhange, wo die Nennung der Ägypter, wie der Edomiter, nur individualisirende Bezeichnung der Feinde des Volkes Gottes überhaupt seyn kann. Dafs der Prophet dabei auf die Drangsale sieht, welche Israel in den Anfängen seiner Geschichte in dem Lande der Ägypter auszustehen hatte, zeigt, auch abgesehen von den Parallelstellen, vgl. Th. 2. p. 198., unwidersprechlich der Vorwurf, dafs sie unschuldiges Blut in ihrem Lande vergossen. Die Erwähnung der Philister und der Tyrer und Sidonier ist dem Amos und Joel gemeinsam, und die Schilderung ihres Verbrechens bei beiden Propheten so gleich und so individuell, dafs man nothwendig an einen Vorfall denken mufs, der, weil der Gegenwart oder der nächsten Vergangenheit angehörend, beiden gleichzeitigen Propheten in gleich frischem Angedenken war.

Bei wenigen Propheten tritt das Ruhen der Weissagung auf der Idee so deutlich hervor, wie bei Joel. Nirgends mufste daher jene falsche Manier, welche, ohne die Idee ins Auge zu fassen, an abgerissenen Thatsachen der Geschichte kleben bleibt, eine Manier, deren schlimme Folgen sich auch noch auf die Auslegung des N. T. hin erstrecken — ihr haben wir es zu verdanken, dafs die Aussprüche Christi über seine Zukunft zum Gerichte gewöhnlich so ganz falsch aufgefafst werden, und dafs auch fleifsig gearbeitete Schriften, wie die von Schott, in der Hauptsache ganz ihren Zweck verfehlen mufsten — verderblicher wirken als grade hier. Das Buch enthält eine

zusammenhängende Schilderung. Es beginnt mit einer lebhaften Darstellung des Verderbens, welches Gott durch auswärtige Feinde über seine abtrünnige Gemeinde bringen wird. Diese stellen sich dem Propheten in der inneren Anschauung als ein alles verheerender Heuschreckenschwarm dar. — Grundidee ist die: wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler, wo in der Gemeinde des Herrn das Verderben sich äufsert, da stellt sich die Strafe ein. Weil Gott sich in der Gemeinde geheiligt hat, ihr seine Heiligkeit aus Gnaden mitgetheilt, so mufs er sich an ihr heiligen, seine Heiligkeit in ihrer Bestrafung offenbaren, wenn sie der profanen Welt gleich geworden. Er kann nicht leiden, dafs wenn der Geist geschwunden, das todte Phlegma fortfahre, als sein Reich zu figuriren. Er reifst seiner entarteten Kirche die Heuchelmaske ab, indem er sie äufserlich als dasjenige darstellt, was sie innerlich durch ihre Schuld geworden. Diese Idee erscheint gewöhnlich in specieller Anwendung, mit Nennung des einzelnen Volkes, dessen sich in der nächsten Zukunft Gott zu ihrer Realisirung bedienen wollte. Hier dagegen läfst sie sich an ihrer einwohnenden Würde und Kraft genügen. Die Feinde werden nur als Nordländer bezeichnet. Von Norden her aber, von Syrien aus, geschahen alle Hauptinvasionen in Palästina. Man hat also keinen Grund, an eine derselben ausschliefslich zu denken, oder eine auszuschliefsen. Man hat auch keinen Grund, bei dem Volke des A. B. allein stehen zu bleiben. Es gibt durch alle Jahrhunderte nur Eine, in ununterbrochenem Zusammenhange stehende Gemeinde Gottes. Dafs diese während der ersten Periode ihres Bestehens in ein Land concentrirt war, in das die feindlichen Ausbrüche aus Norden geschahen, ist das rein Zufällige. Diesen Umstand der Erfüllung der Weissagung als Gränzstein setzen, wäre eben so abgeschmackt, als wenn man behaupten wollte, die Drohung des Amos: durch das Schwert werden sterben alle Sünder meines Volkes, sey an denjenigen nicht erfüllt worden, die auf andere Weise umgekommen.

Die Strafdrohung, verbunden mit Ermahnungen zur Buſse, denen das Volk willig Gehör gibt, und sich vor dem Herrn demüthigt, geht bis zu C. 2, 18. Hieran schlieſst sich bis zu C. 3, 2. die Heilsverkündung. Die Begnadigung beginnt damit, daſs Gott einen Lehrer zur Gerechtigkeit sendet. Dieser macht das Volk aufmerksam auf den Zweck seiner Leiden, und ladet die Mühseligen und Beladenen ein, zum Herrn zu kommen, damit er sie erquicke. Seine Stimme wird von denen, die gebrochenen Herzens sind, vernommen, und nun folgt reicher göttlicher Segen, als die höchste Spitze desselben die Ausgieſsung des Geistes. Auch hier nur der ewige Weg des unwandelbaren Gottes in seiner Gemeinde, sein Wandel durch Jahrhunderte und Jahrtausende.

Auf die Verkündung des Heiles für das Bundesvolk folgt im dritten und letzten Theile die Kehrseite derselben, die der Gerichte über die Feinde der Gemeinde Gottes, deren Haſs gegen sie, aus dem Hasse gegen Gott hervorgehend, dadurch nicht aufhört, Object seiner strafenden Gerechtigkeit zu seyn, daſs er sich seiner als Mittel zur Züchtigung und Reinigung seiner Gemeinde bedient. Die Grundidee dieses Theiles geben die Worte 1 Petr. 4, 17.: „Es ist Zeit, daſs anfange das Gericht an dem Hause Gottes. So aber zuerst an uns, was will es für ein Ende werden mit denen, die dem Evangelio Gottes nicht glauben? Und so der Gerechte kaum erhalten wird, wo will der Gottlose und Sünder erscheinen?" Es könnte scheinen, als ob dieser Theil, anders wie die beiden vorhergehenden, sich auf ein einzelnes Ereigniſs, das letzte Gericht, beziehe, als werde durch die wiederholte Nennung aller Völker jede Beziehung auf ein niederes Gericht ausgeschlossen. Aber dieſs scheint doch nur so. Die Idee erscheint, um ihren vollen Gehalt darzulegen, in der Form ihrer letzten und vollkommensten Realisirung, aber eben weil das Endgericht nur Realisirung der Idee ist, so muſs diese sich auch schon früher in kleineren Kreisen kund geben. Es könnte gar kein Endge-

richt geben, wenn nicht schon die ganze Weltgeschichte aus Gerichten Gottes bestände. Es mufs ein Endgericht geben, weil sie daraus besteht. Enthielte die Schrift auch ausdrücklich kein Wort davon, so würde es doch ganz feststehen. Die Weissagung bewährte sich in dem Untergange der Assyrer zur Zeit des Hiskias, in dem Sturze Babylons, in der Zerstörung Jerusalems, nachdem das Reich Gottes von ihm genommen und einem anderen Volke gegeben worden, das seine Früchte brachte zu seiner Zeit (Matth. 21. V. 43.), in der ganzen Geschichte des Christenthums. Wer diese Weissagung versteht, der hat auch den Schlüssel zu Matth. 24. und 25., wo auch die Behauptung noch irrig ist, die Darstellung beziehe sich zugleich auf die Zerstörung von Jerusalem und das Weltgericht, als ob der ganze mitteninne liegende Zeitraum als ein leerer zu denken, Gott während desselben in dieser Beziehung nicht Gott wäre. Man mufs nur hier nicht das Wesen mit der Form, die Idee mit dem vergänglichen Kleide verwechseln, welches der Prophet ihr bereitet, dem Wesen der Anschauung gemäfs, in der sich nothwendig alles Geistige in äufseren Umrissen und Gestaltungen darstellen mufs. Diese Einkleidung ist folgende. An dem nächsten Orte bei dem Tempel, der eine grofse Menge Menschen fassen konnte, im Thale Josaphat, was wahrscheinlich aus unserer Stelle diesen Namen als Eigennamen erhielt, den ihm hier der Prophet nur zur Bezeichnung seiner Bestimmung beilegt, der Herr richtet, oder Thal des Gerichtes (vgl. Th. 2. p. 65.), werden alle Heiden versammelt. Der Herr, im Tempel thronend, übt Gericht über sie. Auf diese Weise wird in äufserlichen Formen der Anschauung die Idee vorgeführt, dafs das Gericht über die Heiden Folge der Theokratie sey, dafs sie nicht gestraft werden wegen ihrer Verletzung des Naturgesetzes, sondern wegen der feindlichen Stellung, die sie gegen die Träger von Gottes geoffenbarter Wahrheit, gegen den Herrn, der in seiner Gemeinde ist, genommen haben. Jede Verletzung des Naturgesetzes kann denen,

welche

welche weiter in keiner Beziehung zu Gott gestanden haben, vergeben werden, und seyen sie auch zur furchtbarsten Entartung fortgeschritten. Die einst ungehorsam waren, da Gott harrte und Geduld hatte zu den Zeiten Noä, wurden noch nicht der vollendeten Verdammnifs übergeben, sondern aufbewahret im Gefängnifs (dem Mittelzustande des Scheol), bis Christus käme und ihnen predigte. Das war Sodoms Missethat: Hoffahrt und Alles vollauf und guter Friede, den sie und ihre Töchter hatten; aber den Armen und Dürftigen halfen sie nicht: sondern waren stolz und thaten Gräuel vor dem Herrn; darum hat er sie weggethan, da er begann drein zu sehen. Dennoch aber will dereinst der Herr das Gefängnifs (das Elend) dieser Sodom und ihrer Töchter wenden, und sie sollen hergestellt werden, wie sie zuvor gewesen sind — nicht leiblich, denn ihr Same ist auf Erden bis auf die letzten Spuren vertilgt, und selbst ihre Stätte ist zerstört, sondern geistlich, vgl. Ezech. 16, 49. ff. Dagegen diejenigen, welche nicht den abstracten, sondern den concreten Gott, nicht den in den Himmel eingeschlossenen, sondern den auf Erden in seiner Gemeinde sich kräftig manifestirenden verworfen haben, trifft weit härtere Strafe. Zwar, so lange diese Offenbarung noch wie unter dem A. B. eine unvollkommne, und daher die Schuld der Verkennung eine geringere ist, kann noch Erbarmen stattfinden. Der äufsere Untergang schliefst nicht den geistlichen mit in sich. Moab wird vertilgt, dafs es kein Volk mehr sey, darum dafs es sich wider den Herrn erhoben hat. Aber in der zukünftigen Zeit will ich das Gefängnifs Moabs wenden, spricht der Herr. Jerem. 48, 47. Aber wenn die Offenbarung der Gnade Gottes eine vollendete geworden, so wird auch seine Gerechtigkeit an denen, die sie verschmähen und sich gegen ihre Träger feindlich erheben, vollkommen offenbart. Ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer wird nicht verlöschen, und werden allem Fleische ein Gräuel seyn. Jes. 66, 24. In diesen Bemerkungen liegt der Schlüssel zu alle dem, was der Herr

von dem zukünftigen Gerichte, das nur in seiner Vollendung ein jenseitiges ist, aussagt. Nicht die Welt als solche, sondern die Welt, der das Evangelium verkündet, in deren Mitte die Kirche gegründet worden, ist das Object desselben, vergl. Matth. 24, 14.

Der Abschnitt Cap. 1—2, 18.

Wir wollen uns hier nicht lange bei der Geschichte der Erklärungen dieses Abschnittes aufhalten; sie ist unter den Älteren von Pococke und Mark, unter den Neueren von Credner ausführlich genug gegeben worden. Wir bemerken nur, dafs die figürliche Auffassung die älteste ist, — sie findet sich bei dem Chaldäischen Paraphrasten und bei den von Hieronymus erwähnten Juden, — und dafs man nicht etwa mit Credner sie allein aus dogmatischem Interesse ableiten darf; denn viele, welche ein solches Interesse beseelte, wie Bochart, Pococke und J. H. Michaelis, traten ihr nicht bei; dagegen finden wir unter ihren Vertheidigern nicht wenige, welche grade von dem entgegengesetzten Streben geleitet werden, wie Grotius, Eckermann, Bertholdt (Einl. S. 1607. ff.), Theiner. Der Hauptuntersuchung müssen wir die Beantwortung zweier Vorfragen vorausschicken.

1. Schildert Joel hier ein gegenwärtiges oder ein zukünftiges Unglück? Das erstere ist in der älteren Zeit schon von Luther und Calvin (vgl. bes. zu C. 1, 4.), neuerdings mit besonderer Zuversicht von Credner behauptet worden. Diese Ansicht hat aber gar nichts für sich. Der häufige Gebrauch der *Praeterita* würde nur dann etwas beweisen, wenn wir nicht auf prophetischem Boden ständen. Diese finden sich zudem ganz auf dieselbe Weise in demjenigen Abschnitte, den alle Ausll. einstimmig auf die Zukunft beziehen, in Cap. 4. Und doch müfste die Ansicht, wenn sie für zulässig erkannt

werden sollte, sich durch einleuchtende Gründe geltend machen. Denn sie hat von vornherein die prophetische Analogie entschieden gegen sich. Eine so lange und ausführliche Schilderung der Gegenwart oder Vergangenheit findet sich bei den Propheten nirgends. Noch dazu aber kann man nur an die letztere denken, wenn man einmal die Beziehung auf die Zukunft verläfst. Denn die Beschreibung des auf das Elend folgenden Heiles schliefst sich Cap. 2, 18. 19. durch *Futura* mit dem *Vav relat.* an. Verläfst man daher den Schauplatz der inneren Anschauung, und bezieht man Alles auf die äufsere Wirklichkeit, so mufs das in dem Vorhergehenden geschilderte Elend als ein schon gänzlich vergangenes, das Heil als ein schon vorhandenes betrachtet werden. Dafs die Beziehung auf die Zukunft die allein richtige sey, läfst sich aber auch durch unumstöfsliche specielle Gründe aus dem Inhalte darthun. Der Tag des Herrn wird mehrfach als nahe bezeichnet, was sich daraus erklärt, dafs Gottes Gericht über seine Gemeinde ein nothwendiger Ausflufs seiner Gerechtigkeit ist, die nie ruht, immer sich thätig erweist, so dafs, sobald ihr Object, der sündige Abfall des Volkes, schon vorhanden ist, nothwendig auch ihre Äufserung erwartet werden mufs, wenn auch nicht die letzte und höchste, doch eine solche, die ihr zum Vorspiele dient, so dafs der Tag des Herrn beständig im Kommen begriffen, nie ein absolut Fernes ist, seine Bezeichnung als nahe ein nothwendiger Ausflufs des auf das göttliche Wesen gegründeten und daher ewig wahren Ausspruches: wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler. Diese Bezeichnung findet sich zuerst Cap. 1, 15.: „Wehe über den Tag; denn nahe ist der Tag des Herrn, und wie Verwüstung vom Allmächtigen kommt er." Hier hat man eine doppelte Aushülfe versucht. Justi behauptet, der Tag ist nahe, sey s. v. a. der Tag ist da, was weiter keine Widerlegung verdient; Holzhausen und Credner nehmen an, unter dem Tage des Herrn sey nicht die Heuschreckenverheerung, sondern ein anderes schwereres Gericht zu

verstehen, dem diese als Vorbote diene. Diese Annahme hat schon die wörtliche Parallelstelle Jes. 13, 6. gegen sich: „heulet, denn nahe ist der Tag des Herrn, und wie Verwüstung vom Allmächtigen kommt er", wo der Tag des Herrn kein anderer ist, als derjenige, der im Vorhergehenden beschrieben worden; noch mehr aber spricht dagegen, dafs im Folgenden von einem andern Gerichte, aufser der Heuschreckenverheerung, auch nicht die geringste Spur ist, vielmehr mit ihrem Ende auch die ganze Zeit des Leidens für das Bundesvolk ein Ende hat, und nun die Zeit des Segens für dasselbe und die Zeit des Gerichtes über seine Feinde eintritt. Noch deutlicher aber zeigt sich die Nothwendigkeit, unter dem nahen Tage des Herrn die Heuschreckenverheerung zu verstehen und diese somit als zukünftig zu betrachten, an der zweiten Stelle Cap. 2, 1. 2.: „Stofset in die Posaune auf Zion, erhebet ein Geschrei auf meinem heiligen Berge, erbeben mögen alle Bewohner des Landes; denn gekommen ist der Tag des Herrn, denn nahe; Tag des Dunkels und der Finsternifs, Tag der Wolke und des Nebels, wie Morgenröthe ausgebreitet über den Bergen, ein Volk zahlreich und stark; dem gleich ist nicht gewesen von Ewigkeit her und nach ihm wird nicht seyn durch alle Geschlechter." Dafs man hier unter dem Tage des Herrn, den der Prophet vom Standpunkte der inneren Anschauung aus als schon gekommen, der Wirklichkeit nach als nahe bezeichnet, den Tag verstehen müsse, der im Vorhergehenden und Folgenden ausführlich beschrieben wird, die Heuschreckenverheerung, erhellt schon aus der wörtlichen Parallelst. Ezech. 30, 2., die ebenfalls nur von einem Tage weifs: „Du Menschenkind, weissage und sprich: also spricht der Herr: heulet, wehe über den Tag. Denn nahe ist Tag, und nahe Tag dem Herrn, Tag der Wolke, Zeit der Heiden wirds seyn". Was aber allen Zweifel ausschliefst, das „ein Volk zahlreich und stark", worunter doch nach dem Folgenden nur die Heuschrecken verstanden werden können, bildet ja erklärende Apposition zu dem

Tage des Herrn, dem Tage der Dunkelheit u. s. w. Dazu kommt noch, dafs durch die letzten Worte dieses Gericht als das furchtbarste und als das letzte bezeichnet wird, welches Judäa heimsuchen werde, wefshalb an einen später folgenden Tag des Herrn nicht gedacht werden kann.

2. Schildert der Prophet nur eine einfache Heuschreckenverwüstung oder eine doppelte, von zwei verschiedenen Schwärmen ausgehende? Das letztere hat neuerlich Credner mit grofser Anstrengung nachzuweisen gesucht, der in diese Entdeckung das Hauptverdienst seiner ganzen Arbeit zu setzen scheint. Mit zwei Generationen von Heuschrecken — behauptet er (vgl. S. 33.) — beschäftigt sich Joels Schilderung; die erste Generation gehört dem Ende des einen, die zweite dem Anfange des nächstfolgenden Jahres an. Die letztere soll die Brut der ersteren seyn. Dieser Hypothese gemäfs erklärt er die verschiedenen Namen der Heuschrecken. גָּזָם ist nach ihm die Wanderheuschrecke, welche vorzugsweise im Herbste Palästina heimsucht; אַרְבֶּה, sonst der allgemeine Name der Heuschrecken, hier die junge Brut; יֶלֶק die junge Heuschrecke in der letzten Stufe ihrer Verwandlung, oder zwischen der dritten und vierten Häutung; חָסִיל die aus der letzten Verwandlung hervorgegangene vollkommene Heuschrecke, also da die Brut von גָּזָם ausging חָסִיל = גָּזָם.

Im Allgemeinen spricht schon das gegen diese Hypothese, dafs nach ihr der Prophet so tief in die Naturgeschichte der Heuschrecken herabsteigt, dafs ein Professor der Naturgeschichte aus ihm lernen kann. Dergleichen ist in der Schrift überhaupt und namentlich bei den Propheten ohne alle Analogie. Die Schwierigkeit wächst, sobald angenommen wird, was wir bereits nachgewiesen haben, dafs die Schilderung sich auf die Zukunft bezieht. Durch ein solches minutiöses Detail in der Schilderung eines zukünftigen Naturereignisses, namentlich eines solchen, wie eine Heuschreckenverheerung, würde das reli-

giöse Moment, das der Prophet doch einzig im Auge hat, nicht gewinnen, sondern leiden.

Jene ganze Deutung der Namen der Heuschrecken, auf welche die Hypothese aufgebaut wird, zeigt sich aber bei näherer Betrachtung als gänzlich unhaltbar. Es ergiebt sich, dafs der Prophet nur eine Art von Heuschrecken kennt, die er, um den Schrecken zu vermehren, in vier verschiedene Züge eintheilt, dafs die Namen, aufser אַרְבֶּה, nicht naturhistorische, sondern dichterische, von den Eigenschaften der Heuschrecken entnommene sind.

Zeigen wir zuerst die Unstatthaftigkeit der Deutung des יֶלֶק, auf die der Verfasser die übrigen basirt. Diese Deutung, behauptet er (S. 295.), werde über allen Zweifel erhoben durch die Stelle Nah. 3, 16.: „Der Jelek streift sich ab und fliegt davon". Die Kaufleute, welche den Hauptheil der Bevölkerung Ninives ausmachten, werden mit einem יֶלֶק verglichen, der nach überstandener dritter und letzter Häutung davonfliegt. Allein genau angesehen und richtig erklärt, reicht die Stelle des Nahum allein hin, jene Deutung des יֶלֶק zurückzuweisen. Es heifst dort von Ninive (V. 15.): „Dort wird Feuer dich fressen, Schwert dich ausrotten; wird dich fressen, wie die Käfer (כַּיֶּלֶק). Sey in schwerer Menge wie die Käfer, in schwerer Menge sey wie die Heuschrecken. (V. 16.) Gemehret hast du deine Kaufleute, wie die Sterne des Himmels. Käfer raubten und flogen davon. (V. 17.) Deine Fürsten sind wie die Heuschrecken und deine Hauptleute wie Cicadenheer. — Die Sonne ist aufgegangen, und es entflieht, und man weifs nicht seinen Ort, wo sind sie?" Diese Stelle beweist grade, dafs יֶלֶק beflügelte Heuschrecken seyn müssen. Zahllos wie die Heuschrecken sind die Niniviten, zahllos ihre reichen Kaufleute; aber plötzlich kommt über sie ein zahlloses Heer von Heuschrecken, raubt Alles und fliegt davon. Die Raubenden und Wegfliegenden in V. 16. sind nicht die Kaufleute, sondern die Feinde. Dies geht deutlich hervor aus der

Vergleichung von V. 15., wo ganz derselbe Gegensatz sich findet zwischen dem: das Schwert wird dich fressen, wie die Käfer *(Nominat)*, und dem: sey nur zahlreich wie die Käfer. Das פָּשַׁט in seiner gewöhnlichen Bedeutung rauben ist hier grade bei den Kaufleuten sehr significant. Gegen die Erklärung von Credner entscheidet die gänzliche Unerweislichkeit der Bedeutung sich abstreifen und das höchst Unpassende des Sinnes. Es ist ja hier nicht von Söldlingen die Rede oder von fremden Handelsleuten, sondern von den eignen Kaufleuten der Niniviten, ebenso wie im Folgenden von ihren eignen Grofsen. Wie wäre nun das Bild wohl passend, welches doch einen gefahrlosen Übergang in einen besseren Zustand bezeichnen müfste? — Aufserdem beruft sich Credner noch auf Jerem. 51, 27., wo der יֶלֶק das Beiwort סָמֵר, *horridus*, führt. Diefs soll sich auf die rauhen, hornartigen Flügelscheiden der jungen Heuschrecken beziehen. Allein nach dem Context und nach der Analogie der Parallelstelle 51, 14. mufs man vielmehr erwarten, dafs das starr hier Bezeichnung der Menge ist, wie unser: starren vor Schmutz, vor Ungeziefer (LXX. ὡς ἀκρίδων πλῆθος). Auf keinen Fall kann aus einer Stelle so zweifelhafter Auslegung irgend etwas anderes Zweifelhaftes entschieden werden. — Dafs unter יֶלֶק nicht junge Brut, sondern beflügelte Heuschrecken zu verstehen seyen, geht auch hervor aus Ps. 105, 34. vgl. mit Exod. 10, 12. ff. Im Exod. überzieht ein einzelner Zug fliegender Heuschrecken Ägypten; der Psalmist, indem er diese Begebenheit ins Gedächtnifs zurückruft, sagt: „Er sprach, und da kamen Heuschrecken und יֶלֶק ohne Zahl". Aus dieser Stelle, zumal verglichen mit der Ps. 78, 46., wo statt יֶלֶק das חָסִיל mit dem im Ex. allein vorkommenden אַרְבֶּה wechselt, zeigt sich recht deutlich, wie das יֶלֶק, der Lecker, nichts weiter ist, wie ein poetisches Epitheton der Heuschrecken, wie es denn auch nie in der Prosa vorkommt, was um so weniger zufällig seyn kann, da auch גָּזָם, der Nager, in ihr nie sich findet, und חָסִיל

nur einmal als das, was es ursprünglich ist, als blofses Beiwort des אַרְבֶּה in dem Gebete Salomos 1 Regg. 8, 37. — Nun nehme man noch hinzu, dafs die Deutung des אַרְבֶּה eine völlig aus der Luft gegriffene, gradezu alle Stellen wider sich habende ist, dafs in Cap. 2, 25. der Prophet, die Ordnung umkehrend, den גָּזָם zuletzt setzt, woraus doch wohl mit Sicherheit hervorgeht, dafs die Reihenfolge in Cap. 1, 3. keine chronologische ist, dafs Credner, indem er zugestehen mufs, dafs dafs גָּזָם und חָסִיל keine besondere Art von Heuschrecken bedeuten, auch seine Deutung der beiden andern Namen von besonderen Arten verdächtig macht, dafs, wenn diese Deutung richtig seyn sollte, גָּזָם und חָסִיל die Heuschrecken als vollkommen ausgewachsen bezeichnen müfsten. Diefs ist aber keinesweges der Fall. Die Entstehung des Namens גָּזָם zeigt deutlich Am. 4, 9.: „Eure Weinberge, eure Feigenbäume und eure Ölbäume verzehrt הַגָּזָם". In Bezug auf das Getreide waren unmittelbar vorher schon andere göttliche Vertilgungsmittel erwähnt worden. So blieben also nur die Bäume für die Heuschrecken übrig, die einen dieser speciellen Bestimmung entsprechenden Namen, הַגָּזָם, der Nager, erhalten. — Das Verbum חָסַל kommt von dem Abfressen der Heuschrecken vor Deut. 28, 38., und das חָסִיל findet sich nie anders, als wo der Heuschrecken nach dieser Qualität gedacht wird, vgl. aufser den angeführten Stellen Jes. 34, 5.

Noch beachte man Folgendes. Die Schilderung der Verheerungen der zweiten Brut soll nach Credner Cap. 2, 4. beginnen. Allein das *Suff.* in V. 4. bezieht sich ja gradezu auf die geflügelten Heuschrecken, von denen in V. 1—3. die Rede ist, und in dem יְרוּצוּן sind sie Subject.

Und nun urtheile man, was von einer Hypothese zu halten ist, die Alles gegen sich, nichts für sich hat, und deren wesentliche Voraussetzungen, der Abzug des Schwarmes, seine zurückgelassenen Eier, sein Tod im rothen Meere, nach dem

Geständnisse ihres Urhebers selbst (S. 174.) von dem Verf. mit Stillschweigen übergangen werden.

Wir bemerken nur noch, dafs, wenn die vierfache Abtheilung der Heuschrecken nur zur dichterischen Ausmalung dient, auch diejenigen unter den Vertheidigern der bildlichen Auslegung des Irrthums überwiesen sind, welche wie z. B. Grotius *(quos reliquerit Phul, eos Tiglathphalesar occidet aut abducet, quos reliquerit Salmanassar, eos occidet vel avehet Sannacheribus)*, an vier verschiedene Feinde in successiver Aufeinanderfolge denken.

Wir können jetzt zur Lösung unseres eigentlichen Problemes übergehen. Allgemeine Gründe stehen weder der bildlichen, noch der buchstäblichen Auffassung entgegen; keine von beiden hat ein ungünstiges Vorurtheil gegen sich. Verheerung durch eigentliche Heuschrecken wird im Pentateuch den Übertretern des Gesetzes gedroht, Deut. 28, 38. 39.; gegen die Ägypter bediente sich Gott wirklich unter andern auch dieses Strafmittels; eine Heuschreckenverheerung in Israel stellt Amos Cap. 4, 9. als Wirkung des göttlichen Zornes dar. — Auf der andern Seite sind bildliche Darstellungen der Art etwas sehr häufiges. Bei Jesaias z. B. erscheinen die einbrechenden Assyrer und Ägypter in fortgehender Schilderung als Fliegen- und Bienenschwärme. Die Vergleichung feindlicher Heere mit Heuschrecken ist eine ganz gewöhnliche, nicht blofs wegen ihrer Menge, sondern auch wegen ihrer Verheerungen, vgl. Nah. 1. c. Jes. 34, 5. Und was am vollständigsten analog ist, bei Amos Cap. 7, 1—3. schaut der Prophet das herannahende göttliche Gericht unter dem Bilde eines Heuschreckenschwarmes, gradeso wie in V. 4. unter dem eines Feuers, und V. 7. eines bleiernen Perpendikels. Dem sachlichen Gehalte nach ist alles dreies vollkommen gleich. Dieser wird V. 9. mit den Worten angegeben: „zerstört werden die Höhen Isaaks und die Heiligthümer Israels verwüstet, und ich erhebe mich über das Haus Jerobeams mit dem Schwerte". Die göttliche Strafe unter dem Symbole der

Heuschreckenverheerung darzustellen, lag um so näher, da sie sich wirklich in Ägypten früher auf diese Weise geäufsert hatte. Die bildliche Darstellung hatte also in der Geschichte der Vorzeit ein bedeutsames Substrat. Dafs es aber durchgängige Sitte der Propheten ist, das Zukünftige unter dem Bilde des analogen Vergangenen zu schildern, das in ihm gleichsam wieder auflebt, haben wir schon oft gesehen.

Die Entscheidung hängt also von der inneren Beschaffenheit der Schilderung selbst ab. Eine Allegorie mufs sich durch bedeutsame Winke als solche zu erkennen geben. Wo diese fehlen, da ist ihre Annahme willkührlich. Wir wollen, der Ordnung des Textes folgend, zusammenstellen, was sich der Art in ihm findet.

Schon das: „geschah wohl solches in euren Tagen und in den Tagen eurer Väter? Davon sollt ihr euren Söhnen erzählen, und eure Söhne ihren Söhnen, und ihre Söhne dem folgenden Geschlechte", des Einganges läfst kaum an eine Heuschreckenverheerung im eigentlichen Sinne denken. Nur vermittelst der gröfsten Übertreibung, die, wenn irgend einem Propheten, gewifs dem einfachen und sanften Joel fernliegt, konnte er eine Heuschreckenverheerung, immer ein sehr vorübergehendes Übel, als das gröfste Unglück darstellen, was die Nation je getroffen, und das sie je treffen werde. Denn diefs letztere liegt in der Aufforderung eingeschlossen, es der fernsten Nachwelt zu erzählen. Kein späteres Leid soll so grofs seyn, dafs es dieses in Vergessenheit bringe.

Nicht zu übergehen ist das: „ein Volk (גּוֹי) ist gezogen über mein Land." V. 6. Volk soll hier nach den meisten Ausll. die blofse Menge bedeuten; allein dann würde doch wohl, wie Prov. 30, 25, 26. von den Ameisen, עַם stehen. In dem גּוֹי liegt nicht blofs, was auch Credner anerkennt, der Begriff des Feindseligen, sondern auch der des Profanen, ja dieser ist der Hauptbegriff, weshalb mehrfach das ausgeartete Bundesvolk den Namen גּוֹי erhält (vgl. Th. 2. S. 398. ff.).

Dafs dieser Hauptbegriff auch hier stattfinde, geht hervor aus dem Gegensatze: über mein Land. Das *Suff.* darf freilich nicht mit J. H. Michaelis u. A. auf Jehovah bezogen werden, wo dieser Gegensatz am schärfsten hervortreten würde; ebenso wenig aber mit den Neueren auf den Propheten als Individuum, wo er ganz wegfiele. Die Vergleichung von V. 7. und 19. zeigt deutlich, dafs der Prophet nach häufiger Sitte, vgl. Einl. zu Micha und die ganze Weissagung des Habacuc, im Namen des Volkes Gottes redet. Ein seltsames, unerhörtes Ereignifs! Heidenheer ist eingefallen in das Land des Volkes Gottes! Der Gegensatz C. 2, 18.: „da eiferte der Herr für sein Land und schonte seines Volkes". Wir meinen nicht, dafs der Prophet aus dem Bilde falle; er bezeichnet die Heuschrecken als Heidenheer; aber er würde diese, Alles buchstäblich aufgefafst, höchst seltsame Bezeichnung nicht gewählt haben, wenn nicht die Sache ihn dazu veranlafst hätte.

Merkwürdig ist, dafs in der Beschreibung der Heuschrekken in diesem Verse und in der ganzen folgenden Schilderung ihres Fliegens gar nicht erwähnt wird. Nur in C. 2, 2.: „Tag des Dunkels und der Finsternifs, Tag des Gewölks und der Schwärze", will Credner eine solche Erwähnung finden. Die Finsternifs soll Folge des am Himmel heraufziehenden Heuschreckenschwarmes seyn. Allein die Unrichtigkeit dieser Annahme zeigt sich sogleich bei der Vergleichung von C. 2, 10. Vor dem Heere, ehe dasselbe ankömmt, erbebt dort die Erde, erzittert der Himmel, Sonne und Mond hüllen sich in Schwärze, die Sterne ziehen ihren Glanz ein. Erst nachdem dieses geschehen, nahet der Herr an der Spitze seines Heeres. Nicht von diesem also kann das Dunkel ausgehen. Vielmehr ist, wofür auch die zahlreichen, fast wörtlich übereinstimmenden Parallelstellen (vgl. Th. 2. S. 365.) entscheiden, die Verdunkelung des Himmels das Symbol des Zornes Gottes, das Zeichen, dafs er als Richter und als Rächer herannaht. Wie erklärte sich aber das Fehlen jeder Beziehung auf das Fliegen der Heu-

schrecken in einer so ausführlichen Schilderung wohl anders als daraus, dafs die Sache für diesen Zug nichts Entsprechendes darbot?

In V. 7. „es macht meinen Weinstock zur Verwüstung und meinen Feigenbaum zur Zerknickung", ist merkwürdig, dafs bei der Schilderung der Zerstörung grade des Weinstockes und des Feigenbaumes zuerst gedacht wird, beide im Singular und mit Anhängung des Pron. der ersten Person, wodurch sie im besonderen Sinne als Eigenthum des Volkes Gottes dargestellt werden, ihre Verwüstung als Zeichen seiner Verwerfung. Auch bei der Schilderung der Wiederherstellung wird ihrer Cap. 2, 22. wieder zuerst gedacht, und zwar wieder im Singular. Credner selbst bemerkt (S. 111.), es sey unwahr, dafs Weinstock und Feigenbaum vorzugsweise von den Heuschrecken heimgesucht würden; der Grund der Erscheinung sey vielmehr in einer beabsichtigten Beziehung auf die Redensart: unter seinem Weinstocke und Feigenbaume sitzen, oder von ihm essen, zu suchen. Der Weinstock und der Feigenbaum aber, das Sitzen unter ihnen und das Essen ihrer Früchte kommen überall vor im Gegensatze gegen feindliche Bedrängung, vgl. Mich. 4, 4. „und sie sitzen ein jeder unter seinem Weinstocke und Feigenbaume, und ist nicht, der aufscheucht". Jes. 36, 16., 65, 21. 22. 1 Regg. 5, 5. Hos. 2, 14. Jerem. 5, 17., 8, 13.

Die Worte: „wehe über den Tag, denn nahe ist der Tag des Herrn, und wie Verwüstung vom Allmächtigen kommt er", weisen, wie die Vergleichung von Jes. 13, 6. zeigt, wo sie, fast wörtlich aus Joel entlehnt, von dem Gerichte des Herrn über die ganze Erde vorkommen, auf etwas unendlich Höheres hin, als auf eine blofse Heuschreckenverheerung im eigentlichen Sinne. Dieſs gesteht Credner selbst zu, indem er den vergeblichen Versuch macht (vgl. S. 147.), sie auf ein von der Heuschreckenverheerung verschiedenes Gericht zu beziehen. Wie ist es auch nur denkbar, dafs der Prophet eine

verhältnifsmäfsig so geringe, vorübergehende Landplage, wie eine eigentliche Heuschreckenverheerung, als den Tag des Herrn κατ' ἐξοχήν, als den Beschlufs und die Vollendung aller Gerichte über das Bundesvolk betrachtet habe? Das würde so niedrige Begriffe von Gottes Gerechtigkeit, so gänzliche Verkennung der Gröfse menschlicher Sünde voraussetzen, wie wir sie bei keinem Propheten des A. B., überhaupt bei keinem Verf. einer heiligen Schrift vorfinden. Gänzliche Wegführung des Volkes aus dem Lande, das es durch seine Sünden verunreinigt, das ist es, was die Gottesmänner des A. B. von dem ersten, Moses, an, bis zum letzten ankündigen.

In V. 19. 20.: „zu dir, o Herr, schreie ich. Denn Feuer verzehrt die Triften der Wüste, und Flamme versenget alle Bäume des Feldes", wechselt plötzlich das Bild. Der göttliche Zorn erscheint unter dem Bilde einer Alles versengenden Flamme. Kann hier nun nicht an ein Feuer im eigentlichen Sinne gedacht werden, so steht es fest, dafs auch im Vorhergehenden bildliche Einkleidung herrscht. Holzhausen und Credner (S. 163.) suchen dieser lästigen Consequenz durch die Behauptung zu entgehen, Feuer und Gluth stehen von der Alles versengenden Hitze der Sonne. Diefs ist nun auf jeden Fall schief ausgedrückt. Von der Sonnengluth stehen Feuer und Flamme nie. Man müfste vielmehr nach dieser Ansicht sagen, der Prophet stelle die verzehrende Hitze unter dem Bilde eines vom Himmel ausgegossenen Feuers dar. Allein auch daran kann nicht gedacht werden, wenn man die zahlreichen Parallelstellen vergleicht (s. die Zusammenstell. Th. 2. S. 516.), wo die göttliche Zornesgluth unter dem Bilde eines verzehrenden und verheerenden Feuers erscheint, mit Rücksicht auf die Zerstörung von Sodom und Gomorrha, bei der sich der göttliche Zorn wirklich auf diese Weise geäufsert. Besonders merkwürdig ist hier die Stelle Amos. Cap. 7. Der göttliche Zorn stellt sich hier dem Propheten zuerst V. 1—3 unter dem Bilde eines grofsen Heuschreckenzuges dar, welcher das unter Jerobeam II. nach den

früheren Unglücksfällen durch die Syrer kaum wieder aufgrünende Land verheert; dann in V. 4. unter dem Bilde eines grofsen Feuers, welches das Meer verschlingt und das heilige Land verzehrt. Diese Analogie ist um so wichtiger, je unverkennbarer aufserdem die Spuren der Berührung zwischen Joel und Amos sind, vgl. noch Jes. 9, 17. 18. Mal. 3, 18.

Cap. 2, 2. ist zu beachten als Hinweisung auf die Veranlassung, wodurch Joel zur Wahl dieser bildlichen Darstellung bewogen wurde. Die Worte: „ihm gleich war nichts von Ewigkeit her, und nach ihm möge solches nicht seyn auf Geschlecht und Geschlecht", sind wörtlich entlehnt aus Exod. 10, 14. Der Prophet deutet auf diese Weise an, dafs er das Vergangene in seiner individuellen Bestimmtheit überträgt auf das dem Wesen nach gleiche Zukünftige. Was dort speciell von der Heuschreckenplage gesagt worden, wird hier auf das dadurch abgebildete Unheil angewandt. Diefs Gericht ist unter allen Gerichten über das Bundesvolk (von diesem ist allein die Rede) das höchste und das letzte, was der Prophet nur sagen konnte, wenn der ganze Complexus der göttlichen Gerichte bis zu ihrer höchsten Vollendung sich ihm in der inneren Anschauung unter dem Bilde der Heuschreckenverheerung darstellte. In welche Ungereimtheiten die Hypothese von dem späteren Ursprung des Pentat. verwickelt, das zeigt sich hier in einem merkwürdigen Beispiele in der Behauptung Credners, die Stelle des Exodus sey der des Joel nachgebildet. Gleich der folgende Vers: „wie der Garten Edens (das Paradies) ist das Land vor ihm", steht in deutlicher Beziehung auf die Genesis, nicht nur auf 2, 8., sondern auch auf 13, 10., wo das Thal Siddim vor dem göttlichen Gerichte mit dem Garten Jehovahs, dem Paradiese, verglichen wird.

In Cap. 2, 11. ist jeder Zug gegen die buchstäbliche Erklärung. „Und der Herr gibt seine Stimme vor seinem Heere, denn sehr zahlreich ist sein Lager, denn stark der sein Wort thut, denn grofs der Tag des Herrn und furchtbar sehr, und

wer kann ihn fassen?" Dafs ein Heuschreckenzug als Gottes Heer und Lager dargestellt werde, an dessen Spitze er selbst als Feldherr einherzieht, vor dem er Drommeten gleich seine Donner erschallen läfst, hat gar keine auch nur entfernte Analogie für sich. In einem Arabischen Schriftsteller wird freilich als ein Mosaisches Gebot das angeführt: ihr sollt nicht die Heuschrecken tödten; denn sie sind das Heer Gottes, des Allerhöchsten (Bochart *II. p.* 482. *ed.* Rosenm. *III. p.* 318.). Allein wer sähe nicht, dafs dieser Ausdruck seine Entstehung unserer Stelle verdankt?

In V. 17.: „gib nicht dein Erbtheil zur Schmach, dafs Heiden über sie herrschen" (לִמְשָׁל־בָּם גּוֹיִם), läfst der Prophet gradezu die Allegorie fallen, und die Sache, die Verheerung des Landes durch heidnische Feinde (man sehe, wie durch das גּוֹיִם dasjenige Bestätigung erhält, was zu V. 6. über das גּוֹי bemerkt worden), nackt hervortreten. Die Vertheidiger der buchstäblichen Erklärung haben sich hier auf doppelte Weise aus der Verlegenheit zu retten gesucht. Michaelis erklärt: *parce populo tuo, auferendo ab eo locustarum istam plagam, quae si amplius desaevierit et grassata fuerit, extremam inducet famem, atque ita cogetur populus tuus, ad levandam famis necessitatem, in regiones gentium transfugere et apud eas pro pane servire, et imperia eorum nec non opprobria sustinere.* Allein jeder sieht, wie weit das hergeholt ist. Die ganze Geschichte hat kein Beispiel, dafs ein Volk durch eine, immer nur den Ertrag von einem Jahre und auch diesen nie vollständig und in dem ganzen Lande treffende Heuschreckenverheerung dahin gebracht worden wäre, sich unter die Herrschaft fremder Völker zu begeben. Die neueren Ausll., namentlich Credner, nehmen zu anderer Erklärung ihre Zuflucht: „gib dein Erbe nicht Preis dem Spotten der Heiden über sie". Die Bedeutung spotten, behaupten sie, werde durch den Parallelismus erfordert. Aber man sieht nicht wie. Grade darin bestand die Schmach

Israels, dafs sie, das Erbe des Herrn, der Herrschaft der Heiden unterworfen wurden. Die Bedeutung herrschen wird im Gegentheil durch den Parallelismus erfordert. Denn das Erbe des Herrn und die Herrschaft der Heiden, nicht ihr Spott, bilden einen treffenden Gegensatz. Dieser selbe Gegensatz liegt in V. 18. in den Worten: „da eiferte der Herr für sein Land", zu Grunde, in denen der Prophet berichtet, wie der Herr jenen schreienden Widerspruch aufhob. Nicht natürliche Heuschrecken, nur heidnische Feinde können das Object der Eifersucht des Herrn seyn. Sein Land, sein Volk kann er nicht Heidenvölkern preisgeben. Aber, was allein zur Entscheidung hinreicht, jene Erklärung ist ganz sprachwidrig. Das *Verbum* מָשַׁל hat nie die Bedeutung spotten; die Redensart מָשָׁל מָשַׁל, ein Sprüchwort bilden, ist dem Ezechiel, bei dem sie mehrfach wiederkehrt, ganz eigenthümlich. In den übrigen Büchern kommt gar nichts auch nur entfernt Dahingehöriges vor, ausgenommen das מֹשְׁלִים einmal in der alterthümlichen Sprache des Pent. Num. 21, 27. in der Bedeutung Dichter. Das מָשַׁל mit בְּ heifst ohne Ausnahme: herrschen über, eigentlich herrschen, indem man in jemanden hineindringt. So namentlich in der Stelle, welche der Prophet vor Augen gehabt hat, Deut. 15, 6.: „wenn du hören wirst auf die Stimme Jehovahs, deines Gottes, so herrschest du über viele Heiden und sie werden nicht herrschen über dich", וּמָשַׁלְתָּ בְגוֹיִם רַבִּים וּבְךָ לֹא יִמְשֹׁלוּ, vgl. auch die sehr ähnliche Stelle Ps. 106, 41.: „und da gab er sie in die Hand der Heiden, und es herrschten über sie (וַיִּמְשְׁלוּ בָם) ihre Hasser". Thren. 5, 8. Wie die Wahl der Bedeutung spotten nur aus Befangenheit erklärlich ist, geht auch daraus hervor, dafs alle alten Übersetzer (LXX., Jon., Syr., Vulg.) das herrschen ausdrücken.

Mehr als einen Beweis bietet V. 20. dar: „Und den Nordländer werde ich entfernen von euch, und ihn treiben ins Land dürre und wüste, seinen Vortrab ins vordere Meer, und seinen

seinen Nachtrab ins hintere Meer, und es steigt auf seine Fäulnifs, und aufsteigen wird sein Gestank; denn grofs hat er gethan".

1. Ganz unerklärlich ist bei der Beziehung auf eigentliche Heuschrecken die Bezeichnung durch den Nordländer, הַצְּפוֹנִי. Unrichtig ist zwar die gewöhnliche Behauptung, dafs die Heuschrecken nur von Süden nach Norden ziehen, vgl. Credner S. 284.; aber die ganze Geschichte kennt kein Beispiel von Heuschrecken, die aus dem Norden, aus Syrien, nach Palästina gekommen. Sollten aber auch zuweilen einzelne Züge, nachdem sie aus ihrem eigentlichen Vaterlande, den heifsen und dürren Südländern, nach Syrien gekommen, von dort nach Palästina verschlagen worden seyn, so ist diefs doch nicht denkbar bei einem so ungeheuren Zuge, wie er hier geschildert wird, der mit jugendlicher Kraft ganz Palästina von einem Ende bis zum andern verwüstete. Und sollte wohl der Prophet, der, wie wir schon gesehen haben, Zukünftiges weissagt, einen so zufälligen Umstand, wie den vorübergehenden Aufenthalt des Heuschreckenschwarmes in Syrien, erwähnen? Noch dazu würde ein solcher diese Behauptung gar nicht einmal rechtfertigen. Das י an gewöhnliche Nomina gesetzt, zeigt die Abstammung an. פַּרְזִי z. B. kann kein Städter genannt werden, der sich einmal auf kurze Zeit in einem Dorfe aufgehalten. Endlich, das Vaterland der eigentlichen Heuschrecken wird in den Worten: „und ich treibe ihn in das Land dürre und wüste", deutlich genug angezeigt. Wer sähe nicht, dafs durch diese Worte die heifsen und dürren Südländer bezeichnet werden, dafs der Prophet den Gedanken, die Feinde werden dahin zurückgetrieben werden, woher sie gekommen sind, also ausdrückt, dafs er das Land nennt, woher die wirklichen Heuschrecken zu kommen pflegten? Die Gegner befinden sich hier in grofser Verlegenheit. Einige erklären: die nordwärtsziehenden Heuschrecken; Hezel und Justi ohne alle Rechtfertigung aus dem Sprachgebrauche: das finstere und furchtbare Heer; v. Cölln *(de Joelis aetate. Marb.* 1811. *p.* 10.) will den

Text ändern. Man verbinde aber mit den Gründen gegen die Beziehung des Ausdruckes auf die Heuschrecken im eigentlichen Sinne die Thatsache, dafs der Norden stehend als die Heimath der gefährlichsten Feinde Israels, der Assyrer und der Chaldäer, genannt wird, eine Bezeichnung, deren geographische Ungenauigkeit durch den Umstand aufgewogen wird, dafs die Feinde immer aus Syrien eindrangen, wenn sie dieses Land schon zum Bestandtheil ihres Reiches gemacht hatten, vergl. Zeph. 2, 13.: „und der Herr streckt seine Hand aus über den Norden, und vernichtet Assur, und macht Ninive zur Wüste, zur dürren Einöde". Jerem. 1, 14.: „und der Herr sprach zu mir: vom Norden wird hereinbrechen dieſs Böse über alle Bewohner des Landes. 4, 6., 6, 1. 22., 10, 22., 25, 29. Sach. 2, 10. — Schon Hieron. bemerkt: *aquilonem interposuit, ut non veram locustam, quae ab austro venire consuevit, sed sub locusta intelligamus Assyrios atque Chaldaeos.*

2. Dafs wir es hier mit einer dichterischen, nicht mit einer naturhistorischen Beschreibung zu thun haben, geht hervor aus der Bezeichnung der Örter, wohin die Heuschrecken getrieben werden sollen. Unter diesen wird zuerst die dürre und heifse Südgegend, die Arabische Wüste genannt, dann das vordere Meer, oder das östlich von Jerusalem gelegene todte, und endlich das hintere, das Mittelmeer. Dafs nach der Absicht des Propheten die Zerstreuung in diese verschiedenen Richtungen in einem Momente geschehen soll, erhellt daraus, dafs er den Vortrab desselben Zuges in das eine, den Nachtrab in das andere Meer getrieben werden läfst. Dafs dieſs physisch unmöglich ist, da entgegengesetzte Winde ja nicht zu gleicher Zeit wehen können, begreift jeder leicht. Die Erklärung von Credner, nach der פָּנִים der Heuschrecken der zuerst in Palästina eingefallene Schwarm derselben, סוֹפָהּ seine Brut seyn soll, verdient nur in so fern Anführung, als sie einen Beleg abgibt, zu welchen Sonderbarkeiten eine einmal angenommene, aus der Luft gegriffene Hypothese verleiten kann.

3. Die Worte: „denn grofs hat er gethan", geben den Grund des Unterganges der Heuschrecken an. Sie werden auf diese Weise bestraft, weil sie sich durch stolzen Übermuth versündigt. Weil sie grofs gethan haben, so thut der Herr nun grofs gegen sie; er verherrlicht sich in ihrem Untergange, da sie zur Zeit ihrer Kraft sich verherrlichten und Gott mit Füfsen traten. Sünde und Strafe setzen aber doch wohl nothwendig Zurechnungsfähigkeit voraus. Dafs solche bei irgend einem Propheten durch eine dichterische Figur unvernünftigen Creaturen beigelegt werde, möchte sich schwerlich nachweisen lassen. In Bezug auf die heidnischen Feinde der Israeliten dagegen ist der hier ausgesprochene Gedanke ein beständig wiederkehrender.

In V. 25. „und ich erstatte euch die Jahre (הַשְּׁנִים), welche gefressen hat die Heuschrecke" u. s. w., ist von mehreren Jahren des Elendes die Rede. An eine mehrjährige Verwüstung des Landes durch eigentliche Heuschrecken kann aber nicht gedacht werden. Schon das יֶתֶר in C. 1, 4. verbietet diefs. Mit Recht bemerkt Bochart: *proventus novi anni non possunt vocari residuum prioris, quod nomen rectius competit tum frugibus quorundam agrorum praetermissorum, tum frugibus in eodem etiam agro relictis eodem anno adhuc depascendis.* Auch hier geht demnach der Prophet von dem Bilde auf die Sache, auf die durch längere Zeiträume sich erstreckenden feindlichen Invasionen über, die er unter dem Bilde einer einmaligen Heuschreckenverheerung schildert.

Sehr bedeutende Gründe für die bildliche Auffassung liefert noch C. 4. Die ganze Ankündigung des Strafgerichtes über die Heidenvölker hat nur dann Sinn und Bedeutung, wenn im Vorhergehenden des Frevels erwähnt worden, den sie gegen den Herrn und sein Volk begangen. Wir haben dann die durchgängigen drei Hauptgegenstände der Weissagung vor uns, Gottes Gerichte über sein Volk durch heidnische Feinde, dessen

Begnadigung, und die Bestrafung der Feinde. Gleich zu Anfang schon wird das Leid Israels, was in Capitel 1. und 2. geschildert worden, und das Gericht über die Heiden in die engste Verbindung gesetzt. Die Versammlung der Heiden soll nach V. 1. und 2. zu der Zeit erfolgen, wenn der Herr das Gefängnifs Judahs und Jerusalems wenden, d. h. nach dem durchgängigen Sprachgebrauche, es von seinem Elende befreien wird. Dafs diefs Elend aber kein anderes seyn kann, als das Cap. 1. und 2. geschilderte, geht einfach daraus hervor, dafs diefs für den Beschlufs aller Gerichte Gottes erklärt worden. — Wohl zu beachten ist ferner der Artikel V. 2.: nicht, ich sammle alle, sondern, ich sammle alle die Völker (אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם). Wie liefse sich hier wohl anders erklären als: alle die Völker, von denen im Vorhergehenden unter dem Bilde der Heuschrecken die Rede gewesen. — Besonders wichtig ist aber der zweite Theil des Verses: „und ich richte dort mit ihnen über mein Volk und mein Erbtheil Israel, welches sie zerstreut haben unter den Heiden, und mein Land getheilt". Hier kann durchaus nicht die Rede seyn von etwas, das vor der Zeit Joels vorgefallen wäre. Wie man auch sein Alter bestimmen mag, er gehört auf jeden Fall in eine Zeit, in welcher noch keine Zerstreuung Israels unter den Heiden und noch keine Zertheilung des Landes vorgefallen war. Credner freilich glaubt mit den Unglücksfällen unter Joram auszureichen. „Damals rissen sich die Edomiter von Judah los; das zu Judäa im engeren Sinne gehörige Libnah fiel ab; die Araber und Philister fielen in das Reich und plünderten seine Hauptstadt; diese Einfälle endeten also nicht ohne Gebietsverringerung des Reiches Judah". Allein alles das gehört gar nicht hieher. Es ist von Vertheilung des Landes des Herrn die Rede; der Abfall eines heidnischen zinsbaren Volkes gehört also gar nicht dahin; was Libnah hier soll, sieht man ebenso wenig ein; es gehörte zwar zum Reiche Judah, aber die Heidenvölker hatten ja mit seinem Abfalle gar nichts zu thun, der nach 2 Regg. 8, 22.

2 Chron. 21, 10. von den über die schlechte Regierung des Königes mifsvergnügten Bewohnern ausging, und schnell wieder endete. Man kann also nicht einmal den Verlust irgend eines geringen Gebietstheiles in jener Zeit, geschweige denn eine Zerstückelung des ganzen Landes nachweisen. Ebenso steht es mit der Zerstreuung unter den Heiden. Der Einfall der Philister kommt schon defshalb hier gar nicht in Betracht, weil diese Feinde in V. 4. ausdrücklich von denen unterschieden werden, welche die Zerstreuung des Volkes und die Zertheilung des Landes bewirkt haben. „Und auch ihr, was wollt ihr mir, Tyrus und Sidon und all ihr Marken Philistäas?" Der Prophet kann also nicht von etwas zu seiner Zeit schon Vorhandenem reden; ebenso wenig aber von etwas zwar noch Zukünftigem, aber in der Strafdrohung gegen das Bundesvolk nicht Berührtem. Denn die Heuschreckenverheerung erscheint ja als das höchste und letzte Unglück der Zukunft. Es bleibt also nichts übrig, als dafs unter dem Bilde der Heuschreckenverheerung selbst die Verwüstung des Landes durch heidnische Feinde und die Zerstreuung seiner Bewohner geschildert werde, was auch durch die grofse Verwandschaft u. St. mit Cap. 2. V. 18. 19. bestätigt wird.

Man bemerke noch, dafs diese Stelle zugleich den schon geführten Beweis, dafs Joel in Cap. 1. und 2. Zukünftiges weissagt, bedeutend verstärkt. Der sachliche Gehalt des Bildes der Heuschreckenverheerung, wie er hier angegeben wird, fällt ja nicht in Joels Zeit.

Endlich ist noch in V. 17. das: „Und seyn wird Jerusalem ein Heiligthum, und Fremde werden nicht mehr hindurchgehen hinfort", zu beachten. Diese Verheifsung steht in offenbarem Gegensatze gegen die frühere Drohung und ist nur aus ihr verständlich. In ihr müssen daher unter dem Bilde der Heuschrecken die Fremden erscheinen.

Und nun, nachdem alle diese einzelnen Beweisgründe angeführt sind, die, wenn es nöthig wäre, leicht noch verstärkt

und vermehrt werden könnten, werfe man einen Blick zurück auf die Gesammtdarstellung des Inhaltes. Man sehe, wie nach unserer Ansicht, und nur nach ihr, die Weissagung des Joel ein harmonisches, vollständiges, abgerundetes Ganze bildet, man beachte, wie nach ihr der Prophet sich genau an den schon von Moses vorgezeichneten Grundrifs hält, mit dessen Ausmahlung auch alle übrigen Propheten beschäftigt sind. Man bemerke endlich, dafs die bildliche Auffassung das Zeugnifs der exegetischen Tradition für sich hat.

Bei den Gründen, welche neuerlich Credner (S. 27. ff.) gegen die bildliche Auffassung vorgebracht hat, dürfen wir uns nicht lange aufhalten. Sie beruhen alle auf einer fast unbegreiflichen Unkenntnifs des Wesens der Poesie, des Bildes, der Allegorie. So z. B. wenn er sagt: „wer, wenn er gesunde Sinne hat, wird jemals von Rossen, Reitern, Kriegern sagen können, sie glichen Rossen und Reutern? Wer hat Rosse und Reuter jemals über die Mauern steigen sehen? Was soll man zu 2, 20. sagen? Kommen Landheere auch im Meere, und noch dazu in zwei verschiedenen Meeren um? Was soll in V. 22. 23. die Hindeutung auf das Aufhören der Dürre, wenn hier der Prophet an wirkliche Feinde dachte?" Man bedenke dagegen nur, dafs der Prophet die Feinde nicht etwa als solche anschaut und sie blofs beiläufig mit Heuschrecken vergleicht, sondern dafs sie sich ihm in der inneren Anschauung als Heuschrecken darstellen. Es ist ja das Wesen der Allegorie, dafs das Bild in ihm substantiell wird, die Sache nicht neben sich, sondern in, mit und unter sich hat. Eben defshalb aber mufs mancher Zug einfliefsen, der nicht dem reellen, sondern nur dem ideellen Gegenstande angehört; eben defshalb ist es möglich, dafs das zur ideellen Sache erhobene Bild wieder mit dem wirklichen Gegenstande verglichen werden kann.

Über Cap. 2, 23.

„Und ihr Söhne Zions frohlocket und freuet euch in Jehovah, eurem Gotte; denn er gibt euch den Lehrer zur Gerechtigkeit, und dann gießt er euch herab Frühregen und Spätregen zuerst".

Es findet bei diesem Verse eine nicht unwichtige Verschiedenheit der Erklärung statt. Die Worte אֶת־הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה werden von der einen größeren Hälfte der Ausll. erklärt durch: den Lehrer zur Gerechtigkeit. So Jon., Vulg., Jarchi, Abarb., Grotius, und fast alle Ausll. der älteren Luth. Kirche. Andere nehmen das מוֹרֶה in der Bedeutung Regen, und das לִצְדָקָה als nähere Bezeichnung der Beschaffenheit desselben. Diese Erklärung war schon in älteren Zeiten nicht ungewöhnlich. Unter den Rabbinischen Ausll. findet sie sich bei Kimchi, Abenesra, S. B. Melech, welche an einen zeitigen Regen denken. Calvin, welcher das לִצְדָקָה durch *justa mensura* wiedergibt, vertheidigt sie mit großer Entschiedenheit und erklärt die andere für gezwungen und im Zusammenhange unpassend. Der Regen findet sich in der Englischen und Genfer Übersetzung, und bei vielen Ref. Ausll., welche in der Übersetzung des לִצְדָקָה hin- und herschwanken: *justo tempore*, *justa mensura*, *justo loco*, *pro justitia sua*, *secundum justitiam vestram*. Mark meint, der Regen werde durch den Zusammenhang nothwendig erfordert; dieser aber sey wegen der *justitia* geistlich zu verstehen, der Messias mit seiner heilsamen Lehre und seinem Geiste. Unter den Ausll. der Luth. Kirche denkt Seb. Schmid an *pluviam tempestivam*. Bei den neueren Ausll. ist die Erklärung durch Regen so die allein herrschende geworden, daß man es kaum mehr der Mühe werth achtet, die andere zu erwähnen. Das לִצְדָקָה erklärt Eckermann: zum Beweise seines Wohlgefallens, Justi: zur Fruchtbarkeit, die übrigen (Rosenm., Holzhausen, Credner, Rückert) durch *justa mensura*. Wir halten diese

Erklärung für ganz entschieden unrichtig, die andere für die richtige, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Schon das grofse Schwanken der Vertheidiger der gangbaren Auslegung in der Erklärung des לִצְדָקָה weist darauf hin, dafs dieser Beisatz ihr ein bedeutendes Hindernifs in den Weg legen mufs, und bei näherer Betrachtung zeigt sich dasselbe als ein ganz unübersteigliches. Mit Übergehung der blos offenbarer Willkühr ihre Entstehung verdankenden Auffassungen dieses Wortes berücksichtigen wir blos die durch *justa mensura*, zur Genüge. Schon das erweckt Bedenken, dafs hier צְדָקָה steht und nicht צֶדֶק, vgl. über den Unterschied beider Ewald S. 312. 13. Was aber ganz entscheidend ist, beide so aufserordentlich häufige Wörter finden sich nie *sensu physico*, immer nur *sensu morali*. Die einzige Stelle, wo nach Winer das צֶדֶק *rectitudo sensu physico* bezeichnen soll, ist die Prov. (Ps.) 23, 3.; מַעְגְּלֵי צֶדֶק seyen grade, richtige Wege. Es heifst dort: „er erquicket meine Seele, er führt mich auf Pfaden der Gerechtigkeit um seines Namens willen". Der Weg ist ein geistiger; er ist die Gerechtigkeit selbst. Diese ist die von Gott zugerechnete und aus Gnaden gewährte. Auf ihrer Bahn führen, heifst jemanden als einen Gerechten behandeln. Diefs zeigt die ganze Masse von Parallelstellen, vgl. z. B. Ps. 5. 9.: „o Herr, leite mich in deiner Gerechtigkeit wegen meiner Feinde". In Bezug auf צְדָקָה behauptet Holzh. (S. 130.), es komme vom Maafse vor, das seine rechte Gröfse hat, Levit. 19, 35. 36. Die Worte sind folgende: „Ihr sollt nicht Unrecht thun im Gericht, im Maafs, in der Theilung. Wage der Gerechtigkeit, Gewichte der Gerechtigkeit, Epha der Gerechtigkeit soll euch seyn; ich bin der Herr, euer Gott, der euch ausgeführt aus dem Lande Ägypten". Schon der offenbare Gegensatz gegen das Unrecht zeigt hier deutlich, dafs Wage, Gewichte der Gerechtigkeit solche sind, welche der Gerechtigkeit angehören, ihr gemäfs sind. Selbst die Wurzel צֶדֶק kommt nie im physischen, immer nur

im moralischen Sinne vor. Nun nehme man noch hinzu, dafs die Erklärung: der Lehrer zur Gerechtigkeit, empfohlen wird durch die Parallelstelle Hos. 10, 12., wo ebenfalls das Lehren in Verbindung mit der Gerechtigkeit vorkommt: „der Herr wird kommen und lehren Gerechtigkeit euch", וְיוֹרֶה צֶדֶק לָכֶם, vgl. auch Jes. 63, 1.

2. Dafs das Geben des מוֹרֶה in der ersten Hälfte des Verses eine andere göttliche Wohlthat bezeichnen müsse, wie das Geben des מוֹרֶה in der zweiten, erhellt schon daraus, dafs aufserdem eine ganz müfsige Tautologie entstehen würde. Zur vollkommnen Gewifsheit aber wird es durch den Gebrauch des *Fut.* mit *Vav convers.* וַיּוֹרֵד. Durch diese Form wird immer eine Handlung bezeichnet, welche aus der vorhergehenden folgt. Nach der gangbaren Erklärung aber würde hier blofs ein und dieselbe Handlung mit andern Worten ausgedrückt. Zwar hat Hirzel, Stud. und Crit. Jahrg. 1833. 1.p. 165., gegen Ew. die Behauptung aufgestellt, das *Fut.* mit *Vav conv.* werde zuweilen auch blofs verbindend gebraucht. Aber die Zeiten sind glücklicherweise vorüber, wo man durch einzelne aufgeraffte Beispiele eine tief im Wesen der Sprache gegründete Regel entkräften konnte. Dieser Beispiele sind aufserdem nur zwei, nämlich aufser unserer Stelle, deren Anführung ein Selbstgeständnifs liefert, dafs die gangbare Auslegung mit der richtigen Auffassung des *Fut.* mit *Vav. conv.* unverträglich ist, die Klagel. 3, 33., wo zwischen dem עִנָּה und יִגֶּה weder eine Zeit- noch eine Sinnfolge stattfinde. Die Worte sind: כִּי לֹא עִנָּה מִלִּבּוֹ וַיִּגֶּה בְּנֵי אִישׁ. Das *Fut.* mit *Vav conv.* nimmt Rücksicht auf das מִלִּבּוֹ. Es wird so gesetzt, als wenn in dem Vorhergehenden nur von dem Beschlusse der Strafe die Rede gewesen. — Man nehme noch hinzu, dafs auch die Zusetzung des גֶּשֶׁם zu dem zweiten מוֹרֶה deutlich diefs als ein von dem Vorhergehenden dem Sinne nach verschiedenes bezeichnet, und beachte, dafs es zu den Eigenthümlichkeiten des Joel gehört, dieselben Wörter und Redensarten kurz hin-

tereinander in verschiedenem Sinne zu brauchen (vgl. Credner zu 2, 20. 3, 5.).

3. Die Erklärung durch Lehrer liegt schon deſshalb weit näher, weil das מוֹרֶה mit alleiniger Ausnahme der Stelle sehr zweifelhafter Auslegung Ps. 84, 7. immer in der Bedeutung Lehrer, nie in der Bedeutung Regen oder Frühregen vorkommt. Dieser ist vielmehr יוֹרֶה, und auch das *Verbum* kommt in *Hiph.* nie, wie in *Kal*, in der Bedeutung *conspersit*, *irrigavit* vor. Hiedurch wird die Vermuthung begründet, daſs Joel die sonst ungewöhnliche Form מוֹרֶה in der Bedeutung Frühregen an der zweiten Stelle nur wegen des Gleichklanges mit dem unmittelbar vorhergehenden מוֹרֶה in seiner gewöhnlichen Bedeutung setzte, und zugleich zur Vermeidung jeder Undeutlichkeit das גֶּשֶׁם hinzufügte.

4. Ein ähnlicher Causalzusammenhang wie hier zwischen der Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit, und der Ausgieſsung des Regens, findet sich auch in der Stelle des Pentateuches, welche der Prophet, wie es scheint, vor Augen hat. Deut. 11, 13. 14. „Und es geschieht, wenn ihr hören werdet auf meine Gebote, die ich euch heute gebiete, daſs ihr liebet den Herrn, euren Gott, und ihm dienet von ganzem Herzen und von ganzer Seele: so gebe ich den Regen eures Landes zu seiner Zeit, Frühregen und Spätregen (יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ) und du sammelst dein Getreide, deinen Most und dein Oel". Hier wie dort ist die Gerechtigkeit des Volkes das *antecedens*, die göttliche Gnadenwohlthat das *consequens*. Weil das erstere nicht vorhanden ist, so beginnt Gott den Lauf seiner Gnade damit, daſs er denjenigen sendet, der es hervorruft. Hiemit fällt zugleich der Einwand, daſs die Erwähnung des Lehrers zur Gerechtigkeit in einem Zusammenhange unpassend sey, wo der Prophet nur von leiblichen Wohlthaten handle, um erst später in Cap. 3. sich zu den geistigen zu erheben. Rein äuſsere Wohlthaten gab es für das Bundesvolk gar nicht; sie waren immer zugleich Zeichen und Unterpfänder des göttlichen

Wohlgefallens, was durch die Gerechtigkeit des Volkes bedingt war, und diese wiederum durch die göttliche Sendung eines Lehrers zur Gerechtigkeit.

5. Für unsere Erklärung spricht sehr bestimmt das בָּרִאשׁוֹן. Es steht in genauer Beziehung auf das אַחֲרֵי־כֵן in Cap. 3, 1. Die Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit hat eine doppelte Folge, zuerst die Ausgiefsung des leiblichen Regens, individualisirende Bezeichnung jeder Art äufserer Segnungen, gewählt mit Beziehung auf die angeführte Stelle des Pent., ganz besonders aber auf die Darstellung des Unsegens unter dem Bilde der Heuschreckenverwüstung; darnach die Ausgiessung des geistlichen Regens, die Sendung des heiligen Geistes. Es bedarf nur der Nachweisung dieser von den Ausll. übersehenen Beziehung, um die mannigfachen anderweitigen Erklärungen des בָּרִאשׁוֹן, die sämmtlich sprachwidrig sind, zu beseitigen.

Es fragt sich nur noch, wer unter dem Lehrer zur Gerechtigkeit zu verstehen sey. An den Messias denken hier nicht nur fast alle Christlichen Ausll., welche dieser Erklärung folgen, mit Ausnahme von Grotius, der auf den Jesaias oder einen andern Propheten räth, sondern auch nach dem Vorgange des Jonathan mehrere Jüdische, z. B. Abarbanel: *Is autem est rex Messias, qui viam monstrabit, in qua debeant ambulare, et opera, quae facere deceat.* An einen einzelnen menschlichen Lehrer kann schon wegen des Artikels nicht gedacht werden, der zugleich auch noch den Gründen gegen die Erklärung vom Frühregen hinzugefügt werden mufs. Es kann nur die Wahl seyn zwischen dem Messias, als dem längst verheifsenen Lehrer κατ' ἐξοχήν, und dem idealen Lehrer, dem *collectivum* aller göttlichen Boten, die sich dem Propheten, weil ihre individuelle Verschiedenheit für seinen Zweck gleichgültig ist, in einer persönlichen Einheit darstellen. Auch bei der letzteren Erklärung verdient die Stelle den Namen einer messianischen. Denn in Christo wurde ja erst diese Ver-

heifsung vollkommen realisirt. Sie der directen und ausschliefslichen Beziehung auf den Messias vorzuziehen, werden wir veranlafst durch die Vergleichung der Stelle Deut. 18, 18. 19. — was zu ihr über den נָבִיא bemerkt worden, bitten wir auf den מוֹרֶה zu übertragen — durch das Fehlen jeder individuellen Beziehung auf den Messias, und die blofse Angabe des ihm mit allen früheren Dienern Gottes gemeinsamen Lehrens zur Gerechtigkeit; endlich durch die Beschaffenheit der ganzen übrigen Schilderung des Joel, die sich immer eng an die Idee hält, nie mit einem einzelnen historischen Factum in seiner individuellen Abgeschlossenheit beschäftigt.

Auslegung von Cap. 3.

V. 1. Und es geschieht, darnach werde ich ausgiefsen meinen Geist über alles Fleisch, und es weissagen eure Söhne und eure Töchter; eure Greise werden Träume träumen, und eure Jünglinge werden Gesichte haben. Die Mittheilung des Geistes Gottes bildete von jeher die Prärogative des Bundesvolkes, die schon durch die Idee eines solchen nothwendig erfordert wird. Denn der Geist Gottes ist ja das einzige innerliche Band zwischen ihm und dem Geschaffenen. Ein Bundesvolk aber ohne eine solche innere Verbindung ist ein Unding. Als Eigenthum des Bundesvolkes von jeher erscheint der Geist Gottes bei Jes. 63, 11., wo das Volk im Zustande der tiefsten Verlassenheit sich der göttlichen Gnaden erinnernd sagt: „wo ist, der gelegt in seine Mitte seinen heiligen Geist?" Allein es lag im Wesen der alttestamentlichen Ökonomie, dafs die Ausgiefsung des Geistes Gottes weniger reich, die Wirkungen desselben weniger kräftig waren, und die Theilnahme an ihnen weniger allgemein. Erst nachdem durch den Tod Christi das Verhältnifs Gottes zur Welt verändert worden, konnte der Geist Christi ertheilt werden, eine Potenzirung des Geistes Gottes, zu ihm

in demselben Verhältnifs stehend, wie der Engel des Herrn zu dem Fleisch gewordenen Worte; die Bedingungen der Ertheilung des Geistes waren unter dem A. B. weit schwerer zu erlangen; es fehlte das Anschauen Christi in seiner historischen Persönlichkeit, in seinem Leben, Leiden und Sterben; Gott, obgleich unendlich näher wie unter den Heiden, blieb doch immer ein relativ ferner Gott; weil die bewirkende Ursache der Gnade Gottes, das Verdienst Christi, noch nicht so klar vor Augen stand, so wurde es weit schwerer sie zu ergreifen; der Abweg der Gesetzlichkeit lag daher weit näher. So concentrirte sich der unvermittelte Besitz des Geistes Gottes nur auf wenige, besonders die Propheten; die meisten auch unter den Bessergesinnten hatten ein durch das Anschliefsen an sie vermitteltes und daher weniger kräftiges geistiges Leben. Dafs dereinst eine reichere und kräftigere Ausgiefsung des Geistes Gottes stattfinden mufste, lag in der Natur der Sache. Eben defshalb war der Wunsch Mosis, dafs diefs geschehen, dafs das ganze Volk weissagen möchte, Num. 11, 29., zugleich eine Weissagung. Er wünschte nichts Anderes, als dafs das Volk Gottes auf diejenige Stufe gelangen möchte, wo es seine Idee realisirte, und diefs mufste dereinst geschehen, weil der allmächtige und treue Gott sein Werk nicht unvollendet lassen konnte. Was Moses den Worten nach nur als Wunsch, das spricht Joel, dem sich nachher besonders Jesaias z. B. C. 11, 9. 54, 13., Jeremias 31, 33., Ezechiel 36, 27. und Sacharjah C. 12, 10. anschliefsen, gradezu als Verheifsung aus. Ihrer Endbeziehung nach geht dieselbe auf die Messianische Zeit, aber defshalb darf man die Beziehung auf die Vorstufen nicht ausschliefsen. Die Verkündung der Ausgiefsung des Geistes beruht auf der Einsicht in das Wesen des Verhältnisses Gottes zu seinem Reiche. Sie ist vollkommen aufserzeitlich gehalten. Gottes Gerichte, in denen er dem Volke nahe tritt, aus einem abstracten Gott ein concreter wird, erwecken in dem Volke die Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm; ein gott-

gesandter Lehrer gibt dieser Sehnsucht die rechte Richtung; nun erfolgt eine Ausgiefsung des Geistes. Dieser Gang wiederholt sich beständig in der Geschichte des Bundesvolkes und mufs sich wiederholen. Die vollendete Erfüllung der Weissagung in der Zeit Christi hätte gar nicht eintreten können, wenn nicht die unvollkommene Erfüllung schon durch die ganze frühere Geschichte hindurchginge; und dafs diese unvollkommenen Erfüllungen in unserer Weissagung nicht mit berücksichtigt werden, könnte man nur behaupten, wenn in dem Texte irgend eine Andeutung vorhanden wäre, dafs der Prophet nur von der letzten Realisirung der Idee reden wollte. Ebenso willkührlich aber, wie die Ausschliefsung der Vorstufen, ist es, wenn man von der Haupterfüllung in der Messianischen Zeit nur ein einzelnes Stück, die Vorgänge am ersten Pfingstfeste, ausscheidet. Nur insofern kann man sagen, dafs die Weissagung in ihnen ihre Enderfüllung fand, als sie das Unterpfand derselben bildeten, die ganze spätere Fortentwickelung bis ans Ende der Tage schon in ihnen enthalten war, als Joels Wortweissagung nun in eine unendlich kräftigere Realweissagung verwandelt wurde. — Aus der Verkennung des Verhältnisses der Weissagung zur Idee, und aus dem dadurch veranlafsten Irrthum, dafs die Erfüllung nothwendig in einen einzelnen abgegränzten Zeitpunkt fallen müsse, ist der Gegensatz verschiedner Auslegungen entstanden (vgl. die ausführ. Darst. ders. bei Dresde, *comparatio Joelis de effusione spir. s. vatic. c. Petrina interpret. Wittemb.* 1782. *spec.* 2.), die alle ein Stück der Wahrheit enthalten und nur durch ihre Einseitigkeit und Ausschliefslichkeit falsch sind. 1. Mehrere denken an einen Vorgang zu Joels Zeit. So R. Moses Hakkohen bei Abenesra, Teller zu *Turretin de interpret. p.* 59., Cramer in den Scythischen Denkmälern p. 221. 2. Andere verlangen die ausschliefsliche Beziehung auf das erste Pfingstfest; so fast alle Kirchenväter, unter denen jedoch schon Hieronymus (zu 3, 1.) die grofsen Schwierigkeiten fühlte, welche sich

gegen diese Ansicht aus dem Zusammenhange erheben, und die meisten späteren Christlichen Ausll. 3. Andere wollen die Beziehung auf Vorgänge zu Joels Zeit und auf die beim ersten Pfingstfeste mit einander verbinden. So Ephr. Syr., Grot., Turret. 4. Andere versetzen die Erfüllung ganz in die Zukunft; so die Juden schon zur Zeit des Hieron. und später Jarchi, Kimchi, Abarb. 5. Andere endlich finden nur den Anfang der Erfüllung in dem ersten Pfingstfeste, und betrachten dieselbe als durch die ganze Christliche Zeit hindurchgehend. So z. B. Calov *bibl. illustr. ad h. l.: Quamquam in festo illo pentecostes vaticinium adimpleri illustri ratione coeperit, non tamen ad illum actum solennem tantum pertinet, sed universum statum novissimorum temporum, vel N. T. concernit, more aliarum promissionum generalium.* Die letzten Worte zeigen, dafs Calov der Wahrheit sehr nahe war. Ist die Verheifsung eine allgemeine, was berechtigt denn den Anfang ihrer Erfüllung erst in die Zeiten des neuen Bundes zu setzen, und dasjenige auszuschliefsen, was Gott von eben demselben Gute noch unter den Zeiten des A. B. ertheilte? — Wie wenig irgend eine solche Beschränkung in dem Texte selbst Grund habe, das zeigt folgendes naive Geständnifs Dresdes (l. c. p. 8.), der selbst glaubt, eine solche Beschränkung wegen der Auctorität des Apostels Petrus vertheidigen zu müssen, und dem es nach jener todten Auffassung der Weissagung, welche dieselbe durch das Losreifsen von der Idee in eine Wahrsagung verwandelt, gar nicht in den Sinn kam, dafs eine andere Beziehung als auf ein einzelnes Ereignifs auch nur möglich sey: *Apparet itaque propositum vaticinium in se consideratum, ita comparatum esse, ut quo revera spectet ad omnium persuasionem a nemine definiri possit, nisi ab ipso vaticinii primo auctore.* Dafs das Zeugnifs des N. T., auf das hier gezielt wird, keinesweges eine solche Beschränkung verlangt, werden wir später sehen. — Aus der schon nachgewiesenen Beziehung des אַחֲרֵי־כֵן auf das בָּרִאשׁוֹן

in C. 2, 23. erhellt, dafs dasselbe nicht sowohl eine Bestimmung der Zeit- als der Rangfolge gewährt. Unter den beiden Folgen der Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit, bietet sich dem Propheten zuerst die niedere, dann die höhere dar. Die Zeitbestimmung ist nicht das wesentliche; sie dient nur zur Veranschaulichung des Sachverhältnisses, der Steigerung der göttlichen Wohlthaten. — Das: ich werde ausgiefsen, sieht zurück auf den Regen in V. 23. Der Begriff der Reichlichkeit im Gegensatze gegen die frühere Spärlichkeit, liegt allerdings darin; doch darf man diesen nicht ausschliefslich ins Auge fassen; die in V. 24. ff. angedeuteten Eigenschaften des Regens, die Belebung des früher Erstorbenen, die fruchtbarmachende Kraft, dürfen nicht übersehen werden. — Das: über alles Fleisch, beziehen die Jüdischen Ausll. (z. B. Kimchi und Abenesra, vgl. Lightfoot und Schöttgen zu Act. 2, 16. 17.) meist blofs auf die Mitglieder des Bundesvolkes, die Christlichen Ausll. dagegen, denen sogar Abarbanel sich anschliefst, auf alle Menschen. So noch Steudel, Tübinger Pfingstprogramm 1820. p. 11. Allein bei dieser letzteren Auslegung hat man nicht beachtet, was unter den Älteren Calvin: *(quid haec universitas valeat, ex sequentibus patet. Nam primum in genere ponitur omnis caro, deinde partitio additur, qua propheta significat, nullum fore aetatis v. sexus discrimen, quin deus promiscue omnes in gratiae suae communionem adducat)*, unter den Neueren Tychsen, *progr. ad h. l. p.* 5., sehr gut zeigt, dafs das Folgende: eure Söhne, eure Töchter, eure Greise, eure Jünglinge, die Knechte und die Mägde, eine Specialisirung des בָּשָׂר enthält, dafs also das Alles nicht die Beschränkung auf ein einzelnes Volk aufhebt, sondern nur unter diesem Volke selbst die Schranken des Geschlechtes, des Alters und des Standes. Die Theilnahme der Heiden an der Ausgiefsung des Geistes Gottes kam hier zunächst nicht in Betracht, da die Strafdrohung, an die sich die Heilsverkündung anschliefst, nur das Bundesvolk betroffen hatte.

Zu

Zu einer sonderbaren Verirrung ist Credner durch die Premirung des כָּל־בָּשָׂר ohne Rücksicht auf den Zusammenhang verleitet worden. Er schiebt dem Propheten die monströse Idee unter, dafs auch auf alle Thiere, sogar auf die Heuschrekken, der Geist Gottes, „die Quelle alles Guten und Grofsen, des Gottwohlgefälligen und Göttlichen", ausgegossen werden soll. Zwischen בָּשָׂר und רוּחַ findet hier übrigens derselbe Gegensatz statt, wie Gen. 6, 3., Jes. 31, 3. „die Ägypter sind Menschen, nicht Gott, ihre Pferde sind Fleisch und nicht Geist", vgl. andere Stellen bei Gesen. *thes. s. v. p.* 249. Das Fleisch bezeichnet in diesem Gegensatze die menschliche Natur mit Rücksicht auf ihre Ohnmacht und ihre Hülfsbedürftigkeit; der Geist ist das Princip des Lebens und der Kraft. — So wie das: eure Söhne u. s. w. Specialisirung des: alles Fleisch, so ist das: sie weissagen, sie sehen Gesichte, sie träumen Träume, Specialisirung des: ich gieſse meinen Geist aus. Schon hieraus erhellt, dafs die einzelnen Gaben hier nicht nach ihrer Individualität, sondern nach ihrem gemeinsamen Grundwesen als Wirkungen des Geistes Gottes in Betracht kommen, ebenso, dafs man nicht fragen dürfe, warum grade den Söhnen und Töchtern die Weissagung zugetheilt werde u. s. w. Der Prophet, indem er den Grundgedanken, die Allgemeinheit der Wirkungen des Geistes, individualisiren und ausmahlen will, wählt zu diesem Zwecke die aufserordentlichen Wirkungen des Geistes, weil diese mehr in die Augen fallen als die ordentlichen, und zwar unter den aufserordentlichen Wirkungen diejenigen, welche unter dem A. B. gewöhnlich waren, ohne dadurch die übrigen auszuschlieſsen, oder überhaupt, was den Realgehalt betrifft, etwas zu dem: ich werde meinen Geist ausgieſsen, hinzuzufügen. Dieſs erhellt auch aus V. 2., wo der Ausdruck in Bezug auf die Knechte und Mägde zu der früheren Allgemeinheit zurückkehrt. Bei der Vertheilung der Geistesgaben unter die einzelnen Klassen hat ebenso wenig eine innere Rücksicht geleitet, wie dieſs z. B. bei Sach. 9, 17. in den Wor-

ten der Fall ist: Getreide macht Jünglinge und Most Jungfrauen hervorsprossen. Was, nach dem Vorgange von Tychsen, Credner bemerkt, der kräftigen Jugend werden Visionen beigelegt, dem matteren Alter Träume, erweist sich nach Vergleichung der geschichtlichen Beispiele sogleich als ungegründet. Eure Söhne und eure Töchter weissagen u. s. w. ist s. v. a. eure Söhne und eure Töchter, eure Greise und eure Jünglinge weissagen, haben göttliche Träume (die Beschränkung auf diese wird durch die Abhängigkeit von der Ausgiefsung des Geistes gegeben) und sehen Gesichte, und diefs s. v. a. sie werden sich des Geistes Gottes mit allen seinen Gaben und Gütern erfreuen. So und nicht anders hat man die Stelle auch von jeher unter den Juden verstanden; wie hätte sonst Petrus mit solcher Zuversicht die Vorgänge am Pfingstfeste, wo weder Träume noch Gesichte vorkamen, für eine Erfüllung der Weissagung Joels erklären können? Hier am Buchstaben kleben, heifst das Wesen nicht nur der prophetischen Darstellung, sondern auch der Poesie überhaupt auf eine Weise verkennen, die überall anderswo lächerlich machen würde. — Übrigens liegt es in der Natur der Sache, dafs bei den Haupterfüllungen der Weissagung des Joel die aufserordentlichen Gaben des Geistes die ordentlichen, deren Zeugnisse und Mittel sie sind, — zugleich aber auch die Basis, auf der sie ruhen, so dafs Zeiten, wie die 1 Sam. 3, 1. beschriebenen, wo das Wort Gottes theuer im Lande und keine Weissagung verbreitet ist, nothwendig auch an den ordentlichen Gnadengaben arm seyn müssen, — begleiten, von denen sie nicht im Wesen, sondern nur in der Form der Erscheinung verschieden sind, ebenso wie die äufseren Wunder Christi von seinen inneren. Da nun aber Joel nach dem engen Anschliefsen seiner Weissagung an die Idee hier nur allein das Wesen im Auge hat, so kommt das historisch nachweisbare Aufserordentliche, wie z. B. in der Apostolischen Zeit das Weissagen und Zungenreden, hier nur grade so weit in Betracht, wie das Ordentliche.

V. 2. Und auch über die Knechte und über die Mägde werde in jenen Tagen ich ausgiefsen meinen Geist. Credner denkt an die Hebräischen Kriegsgefangenen, welche fern vom heiligen Lande unter heidnischen Völkern als Knechte und Mägde lebten. Allein hätte der Prophet diese gemeint, so hätte er sich nothwendig bestimmter ausdrücken müssen. Auch erfordert das Verhältnifs zum vorigen Verse, dafs, so wie dort der Unterschied des Geschlechtes und Alters, so hier der Unterschied des Standes aufgehoben werde. Das גַּם zeigt, dafs die Ausdehnung der Gaben des Geistes auch auf die Knechte und Mägde, die dem fleischlichen Sinne als solcher Auszeichnung nicht würdig erschienen, als etwas Unerwartetes und Aufserordentliches zu betrachten ist. Wie wenig richtig die Behauptung Credners ist, „an der Theilnahme der Hebräischen Sclaven konnte kaum gezweifelt werden", ergibt sich schon aus der Thatsache, dafs die Jüdischen Ausll. es auf mehrfache Weise versuchen, den Knechten und Mägden das ihnen hier verheifsene Gut zu schmälern. Als ein solcher Versuch kann vielleicht schon die Übersetzung der LXX. durch ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου betrachtet werden. Sie setzen an die Stelle der Knechte der Menschen, die solcher Ehre unwürdig schienen, die Knechte Gottes. Abarbanel behauptet, der Geist Gottes bezeichne hier etwas Niederes, als die Gabe der Weissagung, die nur den Freien zu Theil werde. Statt den Geist Gottes als die Wurzel und Quelle der im Vorigen genannten einzelnen Gaben zu betrachten, sieht er in ihm nur eine vereinzelte Gabe, die einer unbestimmten Erkenntnifs Gottes, wogegen schon das Verhältnifs unseres: ich werde ausgiefsen meinen Geist, zu dem: ich werde ausgiefsen meinen Geist, im vorigen Verse spricht, und ebenso Jes. 11, 2., wo der Geist Gottes ebenfalls das Allgemeine, alles Folgende in sich beschliefsende ist. Nicht umsonst wird es im N. T. so hervorgehoben, dafs den Armen das Evangelium gepredigt werde, dafs Gott das Geringe und Verachtete vor der

Welt erwählt habe. Der natürliche Mensch ist immer geneigt, anzunehmen, dafs auch im Verhältnisse zu Gott besondere Würdigkeit gewähre, was vor der Welt. Diefs zeigt schon die tiefe Verachtung der Pharisäer gegen die ὄχλοι, vgl. z. B. Joh. 7, 49.

V. 3. Und ich gebe Wunder am Himmel und auf Erden, Blut und Feuer und Rauchdampf. Jeder Begnadigung der Gemeinde Gottes geht ein Gericht über ihre Feinde zur Seite. Hier und in V. 4. werden die Vorboten desselben geschildert (bevor kommt), im ganzen 4ten Cap. das Gericht selbst. Angespielt wird hier ganz deutlich auf eine Begebenheit der Vorzeit, die sich jetzt in gröfserem Maafsstabe wiederholen soll, auf die unter demselben Gesetze stehenden Plagen in Ägypten. Speciell hat der Prophet die Stelle Deut. 6, 22. vor Augen: „und es gab der Herr Zeichen und Wunder, grofse und böse an Ägypten, an Pharao und seinem ganzen Hause vor unseren Augen". — Die Wunder (vergl. über das מוֹפְתִים Th. 2. S. 46.) werden eingetheilt in solche am Himmel und solche auf Erden; dann werden individualisirend zuerst hier die auf Erden, darauf in V. 4. die am Himmel näher bezeichnet. Was nun die ersteren betrifft, so verstehen viele Ausll., zuletzt Credner, unter dem Blut blutige Niederlagen unter den Feinden Israels, unter dem Feuer und Rauch ihre in Flammen auflodernden Städte und Wohnungen. Allein daran kann gar nicht gedacht werden. Schon die Bezeichnung durch מוֹפְתִים zeigt, dafs man hier an aufserordentliche Naturerscheinungen zu denken hat, deren symbolische Sprache das böse Gewissen deutet, und in ihnen die Vorboten des herannahenden Gerichtes erkennt. Diefs wird auch bestätigt durch die nähere Angabe der Zeichen am Himmel in V. 4., mit denen doch die Zeichen auf Erden zu derselben Gattung gehören müssen. Ebenso durch die Vergleichung des bezeichneten Typus in der Vorzeit. Von diesem ist das Blut gradezu entnommen. Die erste Plage wird Exod. 7, 17. so angekündigt: „siehe, ich schlage mit dem Stabe in meiner Hand auf die

Wasser im Nile, und sie wandeln sich in Blut" (Jalkut Simeoni bei Schöttgen p. 210.: *in Aegypto deus intulit hostibus sanguinem, etiam futuro tempore sic erit, q. d. et dabo prodigia, sanguinem et ignem).* Ebenso auch das Feuer, vgl. 9, 24.: „und da kam Hagel und verschlungnes Feuer unter dem Hagel". Die Annahme einer solchen Herübernahme liegt um so näher, da schon bei der früheren Schilderung des Gerichtes über Israel die Heuschreckenplage zu Grunde liegt, und da auch der Inhalt des f. V. in jenen Begebenheiten sein Vorbild hat, vgl. Exod. 10, 21.: „und der Herr sprach zu Moses: strecke aus deine Hand über den Himmel, und es werde Finsternifs über das Land Ägypten". — Das תֵּימָרוֹת bedarf einer erneuerten Untersuchung. Die Ausll. erklären es durchgängig durch Säulen, eine Bedeutung, die gar keine Rechtfertigung für sich hat. Denn das Chaldäische תְּמָרָה, auf das man sich beruft, kommt in der Bedeutung Säule gar nicht vor. Diese ist an der einzigen, von Buxtorf angeführten Stelle gar nicht passend. Die Bedeutung Rauch oder Rauchwolke wird dort nothwendig erfordert. Ebenso wenig darf man sich auf תָּמָר, Palme, berufen. Mit diesem Worte hat das תִּימָרָה gar nichts gemein. Das י, was bei der Ableitung von תמר ganz ohne Analogie ist (vgl. Ewald zu Cant. 3, 6.), fordert die Ableitung von ימר. Das תִּימָרָה ist ein *Nom.*, gebildet aus der 3. *Fem. Fut.* dieses *Verbi* mit angehängtem ה, vgl. über diese *Nomm.* zu Hos. 2, 14., der Form nach genau entsprechend dem תְּמוּרָה, abgeleitet von der 3. *Femin. Futur.* des *V.* מוּר. Über die Bedeutung des *Verbi* יָמַר nun kann kein Zweifel seyn. Jes. 61, 6. und besonders Jerem. 2, 11., wo in dems. Verse הֵמִיר und הֵימִיר vorkommt, zeigt, dafs es ganz dem מוּר entspricht, und also willkührlich von Ewald l. c. mit dem אָמַר, was angeblich hoch seyn bedeuten soll, identificirt wird. Im Hebräischen nun kommen das מוּר und יָמַר nur in der abgeleiteten Bedeutung des Verwandelns, Veränderns, Vertauschens vor. Die Grund-

bedeutung aber gibt das Arabische. Es heifst dort: *huc illuc latus, agitatus fuit, fluctuavit*, vgl. die gründliche Nachweisung von Scheid, *ad cant. Hisk. p.* 159. *ff.* Hiernach nun kann das תימרות nur Wolken oder Wirbel bedeuten (Im Arab. מור, *pulvis vento agitatus).* Leicht zeigt sich der Zusammenhang dieser Bedeutung mit der im Talmudischen und Rabbinischen stattfindenden *palpebrae*, also genannt von dem beständigen Hin- und Herbewegen, ein Zusammenhang, der um so mehr nachweisbar seyn mufs, da jener Talm. Rabbin. Sprachgebrauch aus keiner andern Wurzel abgeleitet seyn kann, als nur einer Althebräischen. Auch das ἀτμὶς der LXX. führt mehr auf unsere Erklärung, wie auf die gangbare; erstere ist an der einzigen Stelle, wo das תימרות aufserdem vorkommt, und zwar ebenfalls in der Verbindung mit עָשָׁן, Cant. 3, 6., wenigstens ebenso passend, wie letztere. Man hat übrigens an Erscheinungen zu denken, wie die Exod. 19, 18. beschriebene: „Und der Berg Sinai rauchte ganz, weil auf ihn herabgestiegen der Herr im Feuer, und es stieg empor sein Rauch wie Ofenrauch". Hier wie dort versinnlicht das Feuer und der es begleitende Rauch die Wahrheit, dafs Gott ein πῦρ καταναλίσκον ist, vgl. Hebr. 12, 29. Merkwürdig ist der sich durch das ganze Alterthum hindurchziehende Glaube, dafs die zürnende Gottheit durch die Zeichensprache der Natur das Einbrechen ihrer Gerichte ankündige. Dieser Glaube kann kein reiner Wahn seyn. Er mufs eine tiefe Wurzel im Gemüthe haben. Die Natur ist der Wiederhall und Wiederschein der Stimmung des Menschen. Herrscht in ihm, weil er seine und seines Volkes Sünde fühlt, eine furchtbare Erwartung der Dinge, die da kommen sollen, so tritt alles Äufsere zu dieser Erwartung und Beziehung, am meisten das, was das natürliche Abbild und Symbol der göttlichen strafenden Gerechtigkeit ist, aber ohne jene deutende Stimme im Innern nicht als solches erkannt werden würde. An diefs Verhältnifs des Gemüthes zur Natur anknüpfend, läfst Gott vor grofsen Katastrophen oft jene Vorboten derselben häu-

figer und stärker hervortreten, als es in dem gewöhnlichen Laufe der Natur der Fall ist. Auf besonders merkwürdige Weise geschah dieſs vor der Zerstörung von Jerusalem, vgl. Joseph. *de bello Jud.* 4, 4. §. 5.: *διὰ γὰρ τῆς νυκτὸς ἀμήχανος ἐκρήγνυται χειμὼν, ἄνεμοί τε βίαιοι σὺν ὄμβροις λαβροτάτοις, καὶ συνεχεῖς ἀστραπαὶ, βρονταί τε φρικώδεις, καὶ μυκήματα σειομένης τῆς γῆς ἐξαίσια. Πρόδηλον δ' ἦν, ἐπ' ἀνθρώπων ὀλέθρῳ τὸ κατάστημα τῶν ὅλων συγκεχυμένον, καὶ οὐχὶ μικροῦ τις ἂν εἰκάσαι συμπτώματος τὰ τέρατα.* Eine ganze Anzahl anderer Vorzeichen 6, 5. §. 3. Ganz fehlen werden diese nie, so gewiſs als die Strafe sich nie einstellt ohne die Sünde, und die Sünde nie da ist ohne Bewuſstseyn, ohne Erwartung des Gerichtes.

V. 4. Die Sonne wird verwandelt in Finsterniſs und der Mond in Blut, bevor kommt der Tag des Herrn, der groſse und furchtbare. Unter allen Ausll. hat Calvin am trefflichsten diesen Vers erläutert: *quod dicit solem conversum iri in tenebras et lunam in sanguinem, metaphoricae sunt locutiones, quibus significat, dominum signa per totam orbis machinam daturum irae suae, quae homines terrore exaniment, acsi horrenda fieret totius naturae conversio. Sicut enim sol et luna paterni erga nos favoris dei testes sunt, dum lucem vicibus suis terrae ministrant, ita exadverso dicit propheta, irati et offensi dei fore nuntios. — Per caliginem solis, per sanguinolentum lunae defluxum, per atrum vaporem fumi exprimere voluit propheta, quocunque homines vertant oculos, ubique sursum et deorsum multa apparitura, quae terrorem incutiant. Perinde ergo hoc valet, acsi dixisset, nunquam tam misere habuisse res in mundo, nunquam tot et tam atrocia irae dei signa extitisse.* — Daſs der Prophet auch hier den Typus in Ägypten vor Augen hat, haben wir schon gesehen. Die Finsterniſs über das ganze Land Ägypten, während Licht an den Wohnorten der Israeliten war, bildete auf tief eindringende

Weise den Zorn Gottes im Gegensatze gegen seine Gnade ab, deren Symbol das Leuchten seiner himmlischen Lichter ist. Ihr Erlöschen ist in der Schrift stehender Vorbote der herannahenden göttlichen Gerichte, vgl. die Stellen Th. 2. S. 365. Als solcher war es hier schon in der Schilderung des früheren Gerichtes vorgekommen, vgl. 2, 2.: „Tag der Finsternifs und des Dunkels, Tag der Wolke und des Nebels", V. 10.: „vor ihm erbebet die Erde und erzittern die Berge. Sonne und Mond trauern, und die Sterne ziehen ein ihren Glanz". Als solcher kehrt es wieder Cap. 4, 14.: „nahe ist der Tag des Herrn im Thale des Gerichtes. Die Sonne und der Mond trauern, und die Sterne ziehen ein ihren Glanz". Solche Stellen sind nicht auf eine einzelne Naturerscheinung zu beschränken. Alles, wodurch der Glanz der himmlischen Lichter verdunkelt oder getrübt wird, Sonnen- und Mondfinsternisse, Erdbeben, Gewitter u. s. w. erfüllt diejenigen mit Furcht, in deren Herzen die Gnadensonne untergegangen ist.

V. 5. Und es geschieht, jeder, welcher anruft den Namen des Herrn, wird errettet; denn auf dem Berge Zion und zu Jerusalem wird Entronnenes seyn, wie der Herr gesprochen, und unter den Verschonten ist, wen der Herr beruft. Wir müssen zuerst die Bedeutung des פְּלֵיטָה bestimmen. Die Ausll. erklären es meist durch Rettung. Es bedeutet aber vielmehr Entronnenes. Diefs erhellt 1. schon aus der Form. Es ist *Fem.* des *Adj.* פָּלִיט, dessen י durch Dehnung aus ־ entstanden ist, vgl. Ew. p. 234. Daher auch dreimal פְּלֵטָה ohne י. Es ist also ein *Adj.* intransitiv. Bedeutung. Nun werden die *Adj.* zwar oft durch die Femininalendung in *Abstracta* verwandelt, vgl. Ew. p. 313., der dahin auch פְּלֵיטָה zieht, aber nie in *Abstracta*, welche eine Handlung bezeichnen, immer nur in solche, für die auch wir das *Neutr.* des *Adj.* setzen können, was hier gar nicht angeht. 2. Dazu kommt der durchgängige Gebrauch. Jes. 37, 31.: „Und es treibt das Entronnene (פְּלֵיטַת) des

Hauses Judah, das Übriggebliebene, Wurzel unten und bringt Frucht oben". V. 32.: „Denn von Jerusalem wird ausgehen Rest, שְׁאֵרִית, und Entronnenes vom Berge Zion" — eine Stelle, welche der unsrigen genau parallel ist, vgl. auch das Folgende: der Eifer des Herrn der Heerschaaren wird dieses thun, mit dem: wie der Herr spricht, hier. Jes. 4, 2.: „dem Entronnenen Israels". Damit gleichbedeutend in V. 3.: das Übriggebliebene in Zion und das Übriggelassene in Jerusalem. 10, 20.: der Rest (שְׁאָר) Israels und das Entronnene des Hauses Jakob. Obadj. V. 17.: Und auf dem Berge Zion wird Entronnenes seyn, Gegensatz gegen V. 9.: ausgerottet wird Mann vom Berge Esaus. Endlich Gen. 32, 9.: und es ist das übriggebliebene Lager zum Entronnenen. So bleibt also keine einzige Stelle übrig, an welcher die Bedeutung Rettung auch nur wahrscheinlich wäre. — Die Redensart קָרָא בְשֵׁם יְהוָה ist schon Th. 2. p. 345. erläutert worden. Wir haben dort gesehen, dafs es nie von einer blofs äufserlichen Anrufung vorkommt und vorkommen kann, immer vielmehr von einer solchen, welche der äufsere Ausdruck des Herzensglaubens ist. Es kann daher schon wegen dieser angegebenen Bedingung gar nicht an eine Rettung der *promiscua multitudo* Israels im Gegensatze gegen die Heiden gedacht werden. Denn die Bedingung ist eine rein innerliche. Sie gibt einen Wink für das richtige Verständnifs des Folgenden. Das כִּי, wodurch sich dasselbe anschliefst, bleibt unerklärlich, falls der Berg Zion und Jerusalem als rettend für alle betrachtet werden, die sich äufserlich dort befinden. Dasselbe erhellt auch aus dem פְּלֵיטָה. Nicht etwa alle Bewohner Zions und Jerusalems, alle Mitglieder der äufsern Theokratie werden errettet werden, sondern es wird dort Entronnene geben, diejenigen nämlich, welche den Namen des Herrn anrufen, während die diefs nicht thun, durch das göttliche Gericht verzehrt werden. — Rein innerlich ist auch die angegebene zweite Bedingung, die Berufung durch den Herrn. Das אֲשֶׁר יְהוָה קָרָא steht in so deutlicher Beziehung

auf das אֲשֶׁר יִקְרָא בְשֵׁם יְהוָה, dafs man durchaus nicht mit Credner annehmen darf, es gehe auf andere Subjecte, vielmehr sind diejenigen, welche den Herrn anrufen, zugleich auch diejenigen, welche er beruft, aus der allgemeinen Drangsal in seine schützende Nähe, und der Prophet hat den engen Zusammenhang von beidem auch durch die Wahl der Worte zu veranschaulichen gesucht. — Das: wie der Herr gesprochen, macht darauf aufmerksam, wie die Gläubigen sich dieser Verheifsung sicher getrösten können, da sie Gottes und nicht Menschenwort ist. — Das Verhältnifs des ganzen Verses zu dem Vorhergehenden und Folgenden ist dieses. Der Prophet hat in V. 3. und 4. die Vorzeichen des grofsen und furchtbaren Tages des Herrn angegeben. Nun weist er hin auf das einzige Mittel, an diesem Tage zu bestehen. Dann schildert er in dem sich mit כִּי anschliefsenden C. 4. das Gericht selbst.

Fragen wir nun nach der historischen Beziehung von V. 3—5., so bietet sich uns eine grofse Verschiedenheit der Ansichten dar. An die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer denken Grotius, Cramer, Turretin, *de script. s. interpret. p.* 331. *ed.* Teller; die Socinianer, in dem Rakauer Catechismus p. 228. Oeder; unter den Arminianern Episcopius, *in institutt. theoll. p.* 198. Andere (Hieron.) an die Auferstehung des Herrn. Andere (Luther) an die Ausgiefsung des Geistes. Andere (Münster, Cappell., Lightfoot, Dresde l. c. p. 22.) an die Zerstörung durch die Römer. An Gerichte über die Feinde des Bundesvolkes bald nach der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil Ephraem Syrus. An die in der Messianischen Zeit bevorstehende Niederlage des Gog die Jüdd. Ausll. An das Weltgericht Tertullian, Theodoret, Crusius, *theol. proph.* 1. *p.* 621. An die Zerstörung von Jerusalem und das Weltgericht zugleich Chrysostomus u. A.

Die Mannigfaltigkeit dieser Beziehungen ist einzig und allein daraus entstanden, dafs man es unterliefs, die Weissagung auf ihre Idee zurückzuführen. Diese ist die der Äufserung der

Gnade Gottes gegen die Mitglieder seines Reiches parallel gehende Äufserung seiner strafenden Gerechtigkeit gegen alles seinem Reiche Feindliche. Diese Idee tritt hier in ihrer ganzen Allgemeinheit, ohne Beschränkung auf irgend eine zeitliche Realisirung, hervor. Keine einzige jener Deutungen kann also eine absolut richtige seyn. Sie unterscheiden sich nur so, dafs die einen ganz und gar falsch sind, insofern sie eine Beziehung auf Begebenheiten annehmen, die gar nicht unter die Idee fallen, die anderen nur beschränkte und einseitige Auffassungen der Wahrheit.

Zu der ersteren Klasse gehören ganz offenbar die Beziehungen auf die Auferstehung und auf die Ausgiefsung des Geistes. Nur die Abtrennung unserer Verse von dem folgenden Capitel konnte dazu verleiten. Sie stehen zu der Idee in gar keiner Beziehung. Die Beziehung auf die Chaldäische Zerstörung steht zwar in einer gewissen Beziehung zu derselben, insofern sie wirklich eine Manifestation der göttlichen strafenden Gerechtigkeit ist. Sie würde aber nur dann hieher gehören, wenn der Prophet die Erweisungen derselben ganz im Allgemeinen schilderte. Dafs dem aber nicht so ist, dafs vielmehr das Object der Weissagung die Äufserung der göttlichen Gerechtigkeit im Verhältnifs zu dem seinem Reiche feindlich Gegenüberstehenden bildet, zeigt schon die Vergleichung von Cap. 1. und 2. Die Vertheidiger dieser Ansicht haben die Öconomie der Weissagung des Joel ganz verkannt. Sonst würden sie eingesehen haben, dafs jene Begebenheit der Strafdrohung in Cap. 1. und 2. angehört, wo das Gericht über das Haus Gottes geschildert wird, während hier das Gericht über die draufsen.

Dasselbe scheint nun auch auf den ersten Anblick von der Römischen Zerstörung zu gelten. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich doch ein Unterschied zwischen beiden Begebenheiten, welcher bewirkt, dafs die letztgenannte weit mehr hieher gehört. Die Römische Zerstörung war weit mehr mit

gänzlicher Lossagung und Verwerfung verbunden, wie die Chaldäische. Das frühere Bundesvolk war schon vor ihr, schon mit dem Tode Christi, vorwiegend in die Reihe der Heiden getreten. Es waren nicht mehr abtrünnige Kinder, welche durch die Strafe zur Besserung geleitet werden sollten, sondern es waren Fremde, welche wegen ihrer Feindschaft gegen das Reich Gottes gerichtet wurden.

Wie eine solche Zeit kommen werde, wo sich an dem fleischlichen Israel selbst realisirte, was dasselbe als nur den Heiden dem Fleische nach angehörend betrachtete, darauf machte schon Malcachi C. 3, 23. aufmerksam, wo die wörtliche Wiederholung des: „bevor kommt der Tag des Herrn, der grofse und der furchtbare", in Beziehung auf das Gericht über Israel wohl nur aus der Absicht erklärlich ist, der herrschenden fleischlichen Deutung unserer Weissagung entgegen zu treten.

Nun zeigt sich auch, wie die Erscheinungen bei dem Tode Christi, die Verfinsterung der Sonne, das Erbeben der Erde, das Zerreifsen der Felsen, vgl. Matth. 27, 45. 51., Luc. 23, 44., in Beziehung auf unsere Stelle stehen. Sie waren, wie die מוֹפְתִים hier, Realerklärungen des göttlichen Zornes, Vorboten des herannahenden Gerichtes, und wurden als solche von den Schuldigen, denen ihr Gewissen diese Zeichensprache deutete, erkannt, vgl. Luc. V. 48.: *καὶ πάντες οἱ συμπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωροῦντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες ἑαυτῶν τὰ στήθη ὑπέστρεφον.*

Wir haben jetzt noch einige Bemerkungen über das Citat Act. 2, 16. ff. zu geben. Dafs Petrus in dem Pfingstwunder eine eigentliche Erfüllung der Verheifsung in V. 1. und 2. fand, hat nur Befangenheit läugnen können. Wahrscheinlich wird diefs schon dadurch, dafs die Beziehung dieser Weissagung auf die Messianische Zeit unter den Juden die herrschende war, vgl. d. St. bei Schöttgen p. 413., dafür spricht auch die Übertragung des אַחֲרֵי־כֵן durch *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις*, wodurch im N. T. immer die Messianische Zeit bezeichnet

wird. Dazu kommt auch die ausdrückliche Erklärung in V. 39., dafs die Verheifsung die gegenwärtige Generation betreffe. Wie könnte sie Petrus wohl aussprechen, wenn er die Ansicht hätte, dafs die Weissagung schon in einer längst vergangenen Erfüllung aufgegangen wäre? Ebenso gewifs ist es aber, dafs Petrus so weit davon entfernt war, den ganzen Reichthum der Verheifsung als durch jenes Pfingstwunder schon vollkommen erschöpft zu betrachten, dafs er dasselbe vielmehr nur für einen Anfang der Erfüllung hielt, freilich einen Anfang, der die Vollendung schon in sich schliefst, wie der Keim den Baum. Diefs erhellt schon aus V. 38. (*μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν — καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος*). Wie könnte Petrus, auf die Weissagung gestützt, den sich Bekehrenden die in ihr verheifsene Gabe des heiligen Geistes versprechen, wenn die Weissagung schon für immer abgethan war? Noch mehr aber aus V. 39.: *ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσι τοῖς εἰς μακρὰν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν.* Es fragt sich, wer hier die *εἰς μακρὰν* seyen. Dafs hierunter die Heiden zu verstehen seyen, daran würde man wohl nicht gezweifelt haben, wenn man nicht zwei ganz heterogene Dinge mit einander verwechselt hätte, die Ungewifsheit des Petrus über das dafs der Aufnahme der Heiden in das Gottesreich, und über das wie. Die letztere ist bei der Beschaffenheit der alttestam. Weissagung leicht erklärlich, das Stattfinden der ersteren schlechthin unmöglich. Um aus der Masse der Gegenbeweise nur einen herauszuheben, so zeigt ja gleich die Art, wie in Cap. 3, 25. von Petrus die Verheifsung an Abraham angeführt wird, dafs durch seinen Samen die Völker gesegnet werden sollen, und noch unwidersprechlicher das *πρῶτον* in V. 26., dafs er die Heiden als Theilnehmer an dem Reiche Christi betrachtete. Unter den *εἰς μακρὰν* auswärtige Juden zu verstehen, geht schon defshalb nicht an, weil diese in grofser Anzahl zugegen, und also unter dem *ὑμῖν* mitbegriffen waren. Petrus redet ja

durchweg alle Anwesenden an. Wie sollte er sich hier nun auf einmal blofs auf einen Theil beschränken? Übrigens wird deutlich angespielt auf den Schlufs von V. 5., LXX. οὓς κύριος προσκέκληται. In dieser Anspielung liegt zugleich eine Begründung der Mitbeziehung auf die Heiden, welche mit ausdrücklichen Worten in der Weissagung nicht enthalten ist, falls man nicht das בָּשָׂר willkührlich deuten will. Sie macht darauf aufmerksam, wie in jener Stelle die Errettung, welche als ihre Bedingung die Theilnahme an der Ausgiefsung des Geistes erfordert, nicht etwa an irgend eine menschliche Ursache, sondern allein an die Berufung Gottes, an seine freie Gnade geknüpft sey. Ganz auf gleiche Weise erweist Paulus Röm. 10, 12. 13. aus dem Anfange von V. 5. die Theilnahme der Heiden an dem Messianischen Reiche: οὐ γάρ ἐστι διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος· ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν. Πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται. War die Anrufung Gottes die Bedingung des Heiles, so stand der Zugang zu demselben den Heiden ebenso gut offen wie den Juden. — Betrifft nun aber ganz eigentlich die Weissagung die noch unbekehrten Juden, ihre Kinder und die Heiden, so steht fest, dafs sie nach der Ansicht des Apostels nicht etwa in jenem einen Momente der Erfüllung ihren Untergang gefunden, dafs sie vielmehr grade so weit geht, wie die Sache, die Ausgiefsung des Geistes selbst. Diefs erhellt auch aus den Anspielungen auf unsere Stelle bei der Erzählung späterer Ausgiefsungen des Geistes, vgl. z. B. Act. 10, 45., 11, 15., 15, 8. Wie hätte auch wohl Petrus nur möglicherweise auf die Wenigen, die damals schon den Geist Gottes empfangen hatten, die Weissagung beschränken können, in der so geflissentlich der Begriff der Allgemeinheit hervorgehoben wird. Wäre diefs aber auch nicht der Fall, so würde er doch gewifs nicht daran gedacht haben. Denn solche grobe, hölzerne und lederne Auffassung der Weissagungen liegt ihm, wie allen Aposteln, ganz fern.

Noch ist die Frage zu beantworten, zu welchem Zwecke der Apostel auch V. 3—5. noch anführt, da eigentlich doch nur, wie es scheint, V. 1. und 2. zu seinem Zwecke gehörten, und welchen Sinn er jenen Versen beilegt. Die Antwort gibt uns V. 40.: ἑτέροις τε λόγοις πλείοσι διεμαρτύρετο καὶ παρεκάλει, λέγων· σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. Auch in den wenigen Worten des kurzen Inbegriffes desjenigen, was Petrus in dieser Beziehung sprach, den uns Lucas mittheilt, hat sich eine Beziehung auf unsere Stelle erhalten. Petrus brauchte die Drohung, die sich zunächst an dem Bundesvolke realisiren sollte, dazu, hinzuschrecken zur Theilnahme an der Verheifsung, welche allein von dem gedrohten Gerichte befreien konnte, und dafs ihm diefs gelang, zeigt das ἐγένετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος in V. 43. — Zu ganz falscher Auffassung des Sinnes, in dem Petrus V. 3—5. anführt, sind mehrere Ausll. durch V. 22. verleitet worden. Ganz ohne alle Beziehung auf die Stelle des Joel ist nun dort das τέρασι καὶ σημείοις wohl allerdings nicht gebraucht. Petrus macht darauf aufmerksam, wie diejenigen, welche die τέρατα und σημεῖα, womit Gott die Erscheinung seiner Gnade begleitet, nicht anerkennen durch Schuld ihrer Verhärtung, heimgesucht werden durch τέρατα und σημεῖα ganz anderer Art, deren furchtbarem Eindrucke sie sich nicht entziehen können.

Jetzt noch über Einzelnes. Das Citat stimmt im Wesentlichen mit den LXX. überein. Im Einzelnen aber finden sich Abweichungen. Gleich zu Anfang haben die LXX., sich genauer an den Hebräischen Text anschliefsend: καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα, Petrus καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. Der Grund dieser Abweichung ist die Absicht, den an und für sich weiteren Ausdruck aus der Sache so zu bestimmen, dafs der Zeitpunkt, auf den sich die Weissagung vorzugsweise bezieht, und somit ihre Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall deutlicher hervortritt. Jeremias gebraucht für vollkommen gleichen Fall Cap. 49, 6. das weitere אַחֲרִי־כֵן, Cap. 48,

47. das bestimmtere בְּאַחֲרִית הַיָּמִים. Durch das letztere erklärt auch Kimchi an unserer Stelle das אַחֲרֵי־כֵן, und Jarchi (vgl. Schöttgen p. 210.) durch das gleichbedeutende לעתיד לבא. Das λέγει ὁ θεὸς fehlt bei den LXX., wie im Grundtexte. Es ist aus V. 5. herübergenommmen, und macht im Gegensatz gegen das τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ auf die göttliche Causalität der Weissagung und somit auf die Nothwendigkeit ihrer Erfüllung aufmerksam. Die beiden Glieder καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνύπνια ἐνυπνιασθήσονται, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται gibt Petrus in umgekehrter Ordnung wieder, wahrscheinlich um die Jünglinge mit den Söhnen und Töchtern zusammen zu stellen, und den Greisen den Ehrenplatz anzuweisen. In dem δούλους μου und δούλας μου folgt Petrus den LXX., und zwar in einem Sinne — mochte derselbe nun der von den Übersetzern beabsichtigte seyn oder nicht, — der nur ein in der Stelle selbst wirklich enthaltenes Moment ausdrücklich hervorhebt. Dafs die Knechte der Menschen zugleich Knechte Gottes waren, bildete ja den Grund ihrer Theilnahme an der Verheifsung. Derselbe Gegensatz, z. B. 1 Cor. 7, 22. 23. ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς, δοῦλός ἐστι Χριστοῦ. Τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων, vgl. Gal. 3, 28. Philem. 10. — Also s. v. a. über Knechte und Mägde der Menschen, die zugleich meine Knechte und Mägde, und daher in geistlichen Dingen den Freien ganz ebenbürtig sind. Diese vollkommene Ebenbürtigkeit hervorzuheben ist auch der Zweck des Zusatzes καὶ προφητεύσουσι nach ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου. Dafs Petrus ihn, den wie früher schon gezeigt worden, vollkommen der Absicht des Propheten angemessenen, für nöthig hielt hinzuzufügen, scheint zu zeigen, dafs schon damals Auslegungen gangbar waren, welche den Knechten und Mägden ihre Theilnahme an jenen Segnungen zu schmälern und zu verkümmern suchten, ähnlich denen des Abarbanel und selbst

noch

noch eines Grotius: *etiam iis, qui vilissimi videbuntur, impartiar si non prophetiam et somnia, certe motus quosdam extraordinarios et coelestes.* Das Alter dieser falschen Auffassung bezeugt auch der wahrscheinlich von seinen Jüdischen Lehrern abhängige Hieronymus, welcher, freilich die Knechte und Mägde geistlich deutend, von solchen, die noch nicht den Geist der Freiheit haben, erklärt: *non habebunt prophetiam, non somnia, non visiones, sed spiritus s. effusione contenti, fidei tantum et salutis gratiam possidebunt.* — In V. 3. fügt Petrus zu dem ἐν τῷ οὐρανῷ das ἄνω, zu dem ἐπὶ τῆς γῆς das κάτω, um den Gegensatz schärfer hervorzuheben und auffälliger zu machen. Alle Abweichungen vom Grundtext und von den LXX. sind also von derselben Art, absichtliche weitere Entwickelungen des in der Stelle selbst Liegenden. Keine einzige hat den Grund ihrer Entstehung darin, dafs der Apostel aus dem Gedächtnifs citirt.

Der Prophet Amos.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Bei diesen können wir uns kürzer fassen, da in der Hauptsache, in Betreff der Umstände, unter denen Amos als Prophet auftrat, die Einleitung zu den Weissagungen des Hoseas ganz als auch zu den seinigen geschrieben betrachtet werden kann. Sie fallen nämlich nach der Überschrift in die Zeit, in der auch des Hoseas prophetische Thätigkeit begann, die spätere des Jerobeam II., nachdem Usias den Thron in Judah bestiegen.

Die Verhältnisse des Propheten lernen wir im Allgemeinen schon aus Cap. 1, 1., den Worten: „welcher war unter den Hirten von Thekoa", kennen. Wäre nur diese Angabe, so könnte die Bemerkung vieler Ausll. als passend erscheinen, aus dem Hirtenstande dürfe man noch nicht auf Armuth und Niedrigkeit schliefsen. Allein eine andere, Cap. 7, 14., zeigt, dafs man unter dem Hirten sich nicht etwa einen solchen zu denken hat, der zugleich Heerdenbesitzer, oder wie David Sohn eines solchen war, sondern einen armen Hirtenknecht. Auf das Gebot des Priesters zu Bethel, Amazjah, das Land zu meiden, das ihn nichts angehe, und sich in seine Heimath zurückzubegeben, antwortet dort der Prophet: „Nicht ein Prophet bin ich, und nicht Sohn eines Propheten, sondern ein Hirte bin ich, und ein solcher, der Sykomoren pflücket. Und da nahm mich der Herr von der Heerde weg, und es sprach

zu mir der Herr: gehe, weissage an mein Volk Israel". Die Frucht der Sykomoren, von Dioscorides ἄτροφος und κακοστόμαχος genannt, diente nur den Ärmsten und Geringsten zur Nahrung. Bochart (Hieroz. t. 1. p. 407. (385.) Rosenm.): *idem est, acsi dicat, se infimae sortis homuncionem et in re tenui natum, ita ut miseram vitam parco et frugali victu aegre sustinuerit, — ne cogitasse quidem de prophetico munere inter Israelitas obeundo, donec ad id suscipiendum vis major illum impulerit, h. e. divina inspiratio.*

Diese Stelle zieht aber auch in anderer Beziehung unsere Aufmerksamkeit auf sich. In welchem Sinne läugnet hier Amos, dafs er ein Prophet sey? Offenbar in einem ganz speciellen. Er kann sich weder die prophetische Gabe, noch das prophetische Amt absprechen wollen. Sonst würde er seinem Feinde, dem er seine Berechtigung darthun will, selbst die Waffen in die Hand geben.

Das Richtige werden folgende Bemerkungen treffen. Gewifs unrichtig ist die gangbare Vorstellung, als habe unter dem Prophetenstande gar keine Organisation irgend einer Art stattgefunden, als habe jeder Prophet zu allen übrigen nur in sofern in einem Verhältnisse gestanden, als er so wie sie vom Herrn berufen worden. Dagegen spricht schon das Institut der Prophetenschulen, die von Samuels Zeit an ununterbrochen fortbestanden. Man darf sich die Einrichtung derselben nicht so vorstellen, als ob nach einer Bildungszeit von einigen Jahren die Söhne oder Schüler der Propheten zu vollkommener Selbstständigkeit gelangt seyen. Die meisten blieben ihr ganzes Leben hindurch Söhne. Die Prophetenschulen waren eine Art von Klöstern; auch diejenigen, welche sich wegen ihrer besonderen Verhältnisse später nicht mehr dort aufhielten, sondern im Lande zerstreut wohnten, blieben immer noch unter dem Gehorsam. Man lese aufmerksam die Geschichte des Elias und des Elisa, die uns über diese Einrichtungen den vollstän-

digsten Aufschlufs gibt, und man wird sich bald von der Richtigkeit der hier aufgestellten Ansicht überzeugen, deren Begründung wir auf eine andere Zeit versparen müssen.

Wie kann es nun Amos als einen Beweis der Göttlichkeit seiner Sendung geltend machen, dafs er nicht Prophet oder Sohn eines Propheten in diesem Sinne, d. h. weder ein höheres, noch ein niederes Mitglied des Judäischen Prophetenstandes war? Die Antwort ist die. Jene Organisation des Prophetenstandes brachte es mit sich, dafs das Verhältnifs zum Herrn ein mehr oder weniger vermitteltes war. Denjenigen, welche das unmittelbar Göttliche läugnen wollten, wurde es leichter, diefs zu thun. Ihre Bildung, ihre Grundsätze, die Form ihrer Weissagungen, alles diefs liefs eine natürliche Erklärung zu. Der Geist, der sie beseelte, spottete derselben, aber der war nicht so handgreiflich. Wer also, ohne in jenem Nexus zu stehen, doch als Prophet auftrat, und zwar im vollen Besitze aller prophetischen Gaben, in Beweisung des Geistes und der Kraft, bei dem war die natürliche Erklärung weit schwerer, zumal, wenn er, wie Amos, zugleich durch seine äufsere Lage von allen sonstigen menschlichen Hülfsquellen der Bildung abgeschnitten war. Ob Amos aber defshalb ein ungebildeter Mann gewesen, die Frage kann man bejahen und verneinen, je nach dem, was man unter Bildung versteht. So viel ist gewifs, er befand sich in dem Besitze des Hauptbestandtheiles der ächten Israelitischen Bildung, der Kenntnifs des Gesetzes. Die vertrauteste Bekanntschaft mit dem Pentateuch schimmert überall hindurch, vgl. die Nachweisungen an dem p. 120. anführten Ort. Man hat zu viele Beispiele bis in die neueste Zeit hinein, wie lebendige Frömmigkeit in dieser Beziehung Eisen bricht, als dafs man diefs auffallend finden, oder allerhand Mittel und Wege aussinnen dürfte, durch die Amos diese Bildung erhalten haben soll.

Auch bei Amos hat man sich vielfach abgemüht, Zeit und Veranlassung der einzelnen Stücke nachzuweisen. Aber

hier mit ebenso wenig glücklichem Erfolge wie bei Hoseas und bei Micha. Dafs wir hier ein zu gleicher Zeit abgefafstes Ganzes, den wesentlichen Inbegriff des früher vereinzelt Vorgetragenen vor uns haben, dafür spricht schon die Überschrift. Das Ganze wird hier in einen bestimmten Zeitmoment, zwei Jahre vor dem Erdbeben gesetzt, und also auf eine für die Zeitgenossen des Propheten, welche die uns unbekannte Zeit des Erdbebens kannten, verständliche Weise der Punkt in dem vorher angegebenen weiteren Zeitraum, den Tagen des Usias und des Jerobeam, fixirt.

Das Buch zerfällt deutlich in zwei Hälften, nackte Weissagungen, Cap. 1—6., und solche, die sich an ein immer sehr einfaches und kurz beschriebenes Symbol anschliefsen, C. 7—9.

In der ersten Hälfte beginnt der Prophet mit der Ankündigung des Zornes des Herrn, V. 2. Er geht dann nach der Reihe die Reiche durch, über welche sich derselbe entladet, Damaskus, Philistäa, Tyrus, Edom, Ammon, Moab, Judah, bis das Wetter endlich zu Israel gelangt, und über ihm, nach Rückerts treffendem Ausdrucke, stehen bleibt.

Diefs Stehenbleiben über Israel soll nun nach Rückerts Meinung nur in Cap. 2. V. 4—16. geschildert werden. Darauf sollen dann in Cap. 3—6. vier von dem Vorigen und von einander unabhängige Strafreden folgen. Allein das Richtige ist vielmehr, dafs in der ganzen ersten Hälfte diefs Stehenbleiben geschildert wird.

Diefs ergibt sich schon daraus, dafs aufserdem die Behandlung der eigentlichen Sache, was den Umfang der Schilderung betrifft, in einem grofsen Mifsverhältnisse zur Einleitung stehen würde. — Als solche nämlich ist Cap. 1—2, 5. durchaus zu betrachten. Inwiefern, das bedarf im Gegensatze gegen eine allgemein herrschende falsche Auffassung einer näheren Bestimmung. Man nimmt durchgängig an, Amos rüge an den Völkern aufser Israel „einige muthwillige Ausschweifungen, aber offenbar blofs als Beispiele der Sittenlosigkeit" (Jahn,

Einl. 2. p. 404.). Diese Ansicht, nach welcher der Prophet statt der genannten Verbrechen jedes andere, z. B. Unzucht, Götzendienst u. s. w. hätte setzen können, ist aber gewifs unrichtig. Es ist vielmehr ein theokratisches Gericht, von dem er durchgängig redet; es sind Verbrechen gegen die Theokratie, deren Bestrafung er ankündigt. Diese betrachtet er als schwerer, wie die übrigen; denn dieser Zurechnungsfähigkeit wird dadurch gemindert, dafs sie nur gegen den verborgenen Gott begangen werden, hier dagegen ist der in die Erscheinung getretene, in seinem Volke lebendig gewordene Gott der Gegenstand ihres Hasses. Denn das liegt am Tage, dafs die Hauptwurzel des Hasses aller umwohnenden Völker gegen Israel die war, dafs Israel das Volk Gottes war. Wo fände man wohl ein Beispiel solchen unaustilgbaren, durch Jahrhunderte fortgehenden Hasses zwischen zweien derselben? Wie ganz anders z. B. ist die Stellung Edoms gegen Moab, wie gegen Israel. Die Richtigkeit unserer Behauptung von der rein theokratischen Natur des Gerichtes erhellt aus dreifachem Grunde. 1. Aus der allgemeinen Ankündigung des Gerichtes. „Der Herr brüllet aus Zion, und aus Jerusalem gibt er seine Stimme". Schon der Gebrauch des Namens Jehovah verdient hier Beachtung. Ein Gericht allgemeiner Natur über die Heiden würde Gott als Elohim angehören. Dieser ist der Heiden Gott, der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, von dem Segnungen und Strafen über sie ausgehen. Nun könnte man sagen, Jehovah stehe hier der Gleichförmigkeit wegen auch bei den Heiden, weil ihm das Gericht über Judah und Israel angehörte. Allein dafs dem nicht so sey, zeigt das: aus Zion und aus Jerusalem. Jedes allgemeine Strafgericht geht vom Himmel aus. Nur als theokratischer Gott thront Gott in Zion und Jerusalem. Dieser Grund läfst keine Exception zu. Alles was Gott von Zion aus thut, ist theokratische Hülfe, theokratische Strafe. 2. Die Beschaffenheit der beispielsweise aufgeführten Verbrechen selbst. Es kann doch gewifs nicht Zufall seyn, dafs sie alle solche

sind, welche gegen das Bundesvolk begangen wurden. Nur ein einziges macht scheinbar eine Ausnahme, das der Moabiter, denen C. 2, 1. vorgeworfen wird, dafs sie die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannt haben. Hiezu bemerkt Hieron. unter Beistimmung der meisten Ausll.: *ut ostendat se deus omnium dominum et cunctas animas ad suum, qui earum conditor est, imperium pertinere, regis quoque Idumaeorum injuriam vindicat.* Allein dabei wird das Verhältnifs ganz aufser Augen gelassen, in welchem Idumäa zu dem Bundesvolke stand. Nur als Vasall seiner Könige kommt der König von Edom hier in Betracht, wie diefs aus 2 Regg. 3. hinreichend hervorgeht, wenn gleich die dort erzählte Begebenheit eine andere ist, wie die hier erwähnte, deren Gedenken uns von der Geschichte nicht aufbewahrt worden. Der Hafs gegen das Bundesvolk, den die Moabiter gegen dieses selbst auszulassen zu schwach waren, trieb sie zu diesem Frevel gegen den Untergebenen. — 3. Man beachte, wie der Prophet, da er zu Judah kommt, sogleich in den Mittelpunkt theokratischer Verschuldung einführt, das Verlassen des lebendigen Gottes, den Dienst der todten nichtigen Götzen. — Nun zeigt sich leicht, in welcher Weise der Abschnitt Cap. 1—2, 5. die Einleitung zu dem Folgenden bildet. Die Weissagungen gegen auswärtige Völker dienen nicht, wie anderwärts, zum Troste, nicht zum Beweise der Liebe Gottes gegen sein Volk und seiner Allmacht, nicht zur Ausrottung des Vertrauens auf Menschengröfse, Menschenhülfe. Sie sollen vielmehr Israel von vornherein zu der Frage erwecken: geschieht diefs am grünen Holze, was soll am dürren werden? welche Frage dann der Prophet ausführlich beantwortet. Trifft schwere Strafe schon die, welche sich gegen den lebendigen Gott versündigt haben, mit dem sie nur von ferne in Berührung gekommen sind, was soll denn aus denen werden, denen er sich so klar und deutlich kund gegeben, unter denen er Gestalt gewonnen, denen er vor Augen geschrieben worden? „Nur euch kenne ich von allen Ge-

schlechtern der Erde; darum werde ich heimsuchen an euch alle eure Verschuldungen", dieser Spruch (C. 3, 2.) bildet den Mittelpunkt der ganzen Strafdrohung an Israel. Wie konnte sie wohl besser eingeleitet werden, als durch die Nachweisung, wie schon dem niedrigsten Grad der Kenntnifs solche Heimsuchung folge? — Was unter dem A. B. das Höchste, das wird unter dem N. B. wieder zur Vorstufe. Die Offenbarung Gottes in Christo verhält sich zu der unter dem A. B. in Israel ähnlich wie zu dieser die Kundgebung seines Wesens an die zu dem Bundesvolke in Beziehung stehenden Heiden. So wird also für uns die Ausführung wieder zur Einleitung. Hatte die Verschmähung Gottes in seiner niederen Offenbarung solche Folgen für das leibliche Heil des Volkes des Alten Bundes, welche Folgen wird dann die Verschmähung der höchsten und vollsten Offenbarung Gottes für das leibliche und geistliche Heil des Volkes des Neuen Bundes haben? Ein Gedanke, der Hebr. 12, 17. ff. ausgeführt wird, und der den Kern und Mittelpunkt der Schilderung des Weltgerichtes im N. T. bildet. Diefs ist nur zu häufig dahin mifsverstanden worden, als ob es die Welt als Welt betreffe, ganz ähnlich dem Mifsverständnifs bei unserem Abschnitte. Vorher soll das Evangelium aller Creatur gepredigt werden. Wie jeder sich gegen den lebendigen Gott verhalten, darnach wird er gerichtet.

Fahren wir nun fort in der Prüfung von Rückerts Ansicht, so zeigt sich bald, dafs als Grund für dieselbe einzig und allein das: „höret dieses Wort" in C. 3, 1., 4, 1. u. 5, 1. betrachtet werden kann. Diefs beweist aber nicht für einen absolut neuen Anfang, sondern nur für einen neuen Ansatz. Das erhellt schon aus dem Fehlen dieser Worte bei der angeblich vierten Strafrede in C. 6. Das auch aus der Vergleichung von Hos. 4, 1. u. 5, 1. „Höret das Wort des Herrn, ihr Kinder Israel" und „höret diefs, ihr Priester, und vernimm, Haus Israel, und verstehe, Haus des Königes", während sich bei den folgenden Capp. nichts Ähnliches findet. Dafs eine solche Auf-

forderung auch in der Mitte an ihrer Stelle war, zeigt sich deutlich bei Am. C. 2, 13. Sie kann also an und für sich nichts für einen neuen Anfang beweisen. Soll sie als solcher gelten, so mufs die Rede durch anderweitige Gründe als in sich abgeschlossen dargethan werden. Solche sind aber hier gar nicht vorhanden. Mit demselben Rechte wie vier, könnte man auch zehn Strafreden annehmen. Diefs, dafs sich nirgends ein sicherer Anfang und ein deutlich markirtes Ende findet, zeigt hinreichend, dafs wir mit Recht den ganzen ersten Theil, C. 1—6., als eine fortlaufende Rede betrachten.

Der zweite Theil, die Gesichte der Zerstörung, zerfällt allerdings in einzelne Stücke, wie diefs der Natur der Sache nach nicht anders seyn konnte. Jedes neue Gesicht mit der daran geknüpften Rede mufs einen neuen Abschnitt bilden. Cap. 7. 8. 9. bilden jedes ein Ganzes. Dafs wir indefs auch hier nicht etwa in chronologischer Reihenfolge lose an einander Gereihtes vor uns haben, zeigt hinreichend die Thatsache, dafs grade zu Ende der ganzen Sammlung die Verheifsungen stehen. Diefs kann unmöglich zufällig seyn. Der Prophet hatte mehr zu strafen und zu drohen, als zu trösten; aber er kann doch nicht umhin, wenigstens zu Ende die Sonne durch die Wolken hindurchbrechen zu lassen. Ohne diesen Schlufs würde bei Amos ein Hauptmoment der prophetischen Rede fehlen, was bei keinem andern Propheten fehlt, und wodurch die übrigen erst in ihr rechtes Licht gestellt werden.

So viel zur Einleitung. Unter den besonderen Commentaren zu Amos verdient keiner Erwähnung.

Cap. 9.

Den Eingang bildet ein Gesicht. Der Tempel stürzt, durch den Engel des Herrn in seinen Grundfesten erschüttert, zusammen, und begräbt unter sich Judah und Israel; ohne Bild: die

Bundesbrüchigkeit des Bundesvolkes bringt ihm Untergang. Den Eindruck dieser Drohung auf die Gemüther sucht der Prophet dadurch zu verstärken, dafs er die Stützen falscher Sicherheit hinwegreifst, durch die man sich seiner zu erwehren suchte. Keine Rettung, keine Flucht, V. 2—4. Denn der allmächtige Gott ist Feind und Verfolger, V. 5. 6. Kein Erbarmen wegen des Bundes; denn Israel ist nicht mehr das Bundesvolk; nur nicht gänzlich vertilgt soll es werden; dem Untergange der sündigen Masse soll die Bewahrung des frommen Häufleins zur Seite gehen, V. 7—10. Der grofsen Sichtung folgt die Wiederherstellung. Die verfallene Hütte Davids, das Reich Gottes unter Israel, an Davids Stamm geknüpft, wird wieder aufgerichtet, V. 11., durch die Ausdehnung auf die Heiden verherrlicht, V. 12., mit dem Reichthum der göttlichen Gaben gesegnet, V. 12—15.

V. 1. Ich sah den Herrn stehen auf dem Altar, und er sprach: schlage den Knauf und mache erzittern die Schwellen und schmettere sie auf das Haupt aller, und ihren Rest werde durch das Schwert ich tödten; nicht fliehen soll ihnen ein Flüchtling, und nicht errettet werden ihnen ein Entronnener. Es fragt sich vor Allem, wer hier angeredet, wem der Auftrag der Zerstörung von dem Herrn ertheilt werde. Da, dem dramatischen Charakter der prophetischen Rede gemäfs, die Person nicht näher bezeichnet wird, so kann nur an denjenigen gedacht werden, welcher durchgängig die Gerichte Gottes über die Feinde seines Reiches ausführt. Dieſs ist aber derselbe, dem die Erhaltung und Beschützung der wahren Mitglieder dieses Reiches obliegt, der Engel des Herrn. Er war es, der als הַמַּשְׁחִית, der Würgengel, die Erstgebornen Ägyptens schlug, Exod. 13, 23., vgl. mit V. 12. 13.; von ihm ging die Niederlage der Assyrer aus, 2 Regg. 19, 34. 35., Jes. 37, 35. 36. Er verhängte nach der Volkszählung, als der Zorn Gottes entbrannte gegen

Israel, die Strafe, 2 Sam. 24, 1. 15. 16. So wie er sich um diejenigen lagert, welche den Herrn fürchten, so ist er in Bezug auf die Gottlosen dem Sturme gleich, der die Spreu verweht, Ps. 34, 8. 35, 5. 6. — Wir haben aber noch einen speciellen Grund, hier an den Engel des Herrn zu denken. Diesen gewährt uns das 9te Cap. des Ezechiel, was durchaus als eine weitere Ausführung unseres Verses, als der älteste und zuverläfsigste Commentar über denselben zu betrachten ist. Dort erscheinen auf des Herrn Befehl, der seines Volkes Abfall rächen will, sechs an der Zahl, die Diener seiner Gerechtigkeit, in ihrer Mitte „ein Mann, gekleidet in Leinen". Die ersteren mit Werkzeugen der Zerstörung; dieser mit einem Schreibzeuge. Sie treten (die Scene ist im Tempel) neben den ehernen Altar; dorthin begibt sich zu ihnen aus dem Allerheiligsten an die Schwelle des Tempels die Herrlichkeit des Herrn. Sie ertheilt dem in Leinen Gekleideten den Auftrag der Bewahrung der Frommen, den Anderen den Auftrag die Gottlosen schonungslos zu verderben. Wer ist nun der in Leinen Gekleidete? Kein anderer als der Engel des Herrn. Diefs erhellt aus Dan. 10, 5., 12, 6. 7., wo Michael = der Engel des Herrn (vgl. Beiträge 1. p. 166.) auf dieselbe Weise bezeichnet wird, eine merkwürdige Übereinstimmung beider gleichzeitiger Propheten, auf die in den Beiträgen aufmerksam zu machen unterlassen worden. Diefs auch aus der Sache selbst. Die Kleidung ist die des irdischen Hohenpriesters (Theodoret: τοῦ ἐβδόμου τὸ σχῆμα ἱερατικόν· οὐ γὰρ ἦν τῶν κολαζόντων, ἀλλὰ τῶν λυτρουμένων τοὺς σωτηρίας ἀξίους). Der himmlische Mittler, Hohenpriester und Fürbitter aber ist der Engel des Herrn, vgl. z. B. Sach. 1, 12., wo er die Fürbitte für das Bundesvolk vorträgt (Th. 2. p. 23.), und der Herr ihm gute, tröstliche Worte antwortet. Über den irdischen Hohenpriester, als Vorbild Christi, und also als Abbild des Engels des Herrn, vgl. Th. 2. p. 51. Man hat aber den in Leinwand Gekleideten nicht als allein auf das Werk der Errettung der Frommen angewiesen, nicht

als im Gegensatze gegen die sechs Diener der Gerechtigkeit stehend zu denken. Vielmehr sind diese als ihm untergeordnet, das Werk der Zerstörung nur in seinem Auftrage, unter seiner Auctorität vollführend zu betrachten. Von ihm geht die Strafe nicht weniger aus als das Heil. Dieſs erhellt schon aus allgemeinen Gründen. Beides, die Strafe und das Heil, hat dieselbe Wurzel, denselben Zweck, das Heil des Reiches Gottes. An böse Engel darf man bei den sechsen nicht denken. Solche könnte man nur im Widerspruche mit der ganzen Schriftlehre in dieser Beziehung annehmen. Diese bleibt sich immer darin gleich, dafs sie die Bestrafung der Gottlosen den guten Engeln beilegt, die Prüfung der Frommen, unter Gottes Zulassung, den bösen, — man erinnere sich an die Prüfung Hiobs, die Versuchung Christi, den Satansengel, der Paulus mit Fäusten schlägt. Dieser Gegenstand ist schon sehr gut von Jac. Ode behandelt worden *(de Angelis, p. 741. ff.: deum ad puniendos malos homines mittere bonos angelos, et ad castigandos pios usurpare malos)*. Steht nun dieſs fest, so auch zugleich, dafs das Gericht hier dem Engel des Herrn angehört. Denn unter ihm, dem Fürsten des himmlischen Heeres, stehen alle niederen Engel, so dafs alles, was sie thun, ihm angehört. Zu den allgemeinen Gründen kommen aber noch ganz entscheidende specielle. Schon dafs der in Leinwand Gekleidete in der Mitte der sechse erscheint, verdient Beachtung. Sie umgeben ihn als sein Gefolge, seine Diener. Noch weit wichtiger aber und für sich allein schon hinreichend sind Cap. 10, 2. und 7.: „Und der Herr redete zu dem Manne in Leinen gekleidet und sprach: gehe hinein zwischen die Räder unter den Cherubs und fülle deine Hand mit Feuerkohlen, welche zwischen den Cherubs sind, und streue sie über die Stadt, und er ging hin vor meinen Augen. — Und ein Cherub streckte seine Hand zwischen den Cherubs hervor nach dem Feuer, das zwischen den Cherubs war, und nahm, und gab es dem in Leinen Gekleideten in die Hände. Und er nahm es und ging heraus".

Das Feuer ist Bild des göttlichen Zornes. Der Engel des Herrn wird hier also ausdrücklich als derjenige bezeichnet, welcher die Gerichte der göttlichen Gerechtigkeit ausführt. — Die Wichtigkeit der vorstehenden Ausführung erstreckt sich über die Aufhellung unserer Stelle hinaus. Wir haben hier das alttestamentliche Fundament der Lehre des N. T., dafs alles Gericht dem Sohne übergeben worden, und die in neuerer Zeit nur zu sehr übersehene Harmonie der beiden Testamente zeigt sich hier in einem merkwürdigen Beispiel. Man vgl. nur mit den angeführten alttestamentlichen Aussprüchen Stellen wie Matth. 13, 41.: ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα, καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν. 25, 31.: ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — — καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ. Man beachte noch, um sich von der Identität des Engels des Herrn und Christi (vgl. 1. 1. p. 245.) zu überzeugen, dafs im N. T. der durch das ganze A. T. uns begegnende Engel des Herrn plötzlich verschwindet, und dafs Christo alles dasjenige beigelegt wird, was ihm im A. T. zugeeignet wurde. — Eine zweite wichtige Frage ist die, was unter dem Altar, הַמִּזְבֵּחַ, zu verstehen sey. Mehrere denken mit Cyrill an den Altar zu Bethel, oder an einen anderen Götzenaltar im Reiche Israel; Andere wollen, dafs der Artikel hier müfsig stehe, Gott soll nur auf irgend einem Altar, unbestimmt welchem, erscheinend dargestellt werden, um dadurch anzuzeigen, dafs er das Blut vieler Menschen verlange. So z. B. Mark: *puto deum hic repraesentari apud altare aliquod, mactationis et perditionis locum, ut monstraret, se non destructurum altare, sed se hominum velle caedem severam.* Gegen diese Erklärungen entscheidet nun schon der Artikel. Der Altar kann nur derjenige seyn, an den jeder dachte, wenn von einem Altar κατ' ἐξοχήν, ohne nähere Bezeichnung, die Rede war. Dieſs war der eherne oder Brandopferaltar im Vorhofe des Tempels zu

Jerusalem. Dafs dieser, nicht der Rauchaltar vor dem Allerheiligsten, in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche den Namen des Altares erhielt, erklärt sich leicht daraus, dafs er in viel näherer Beziehung zu dem Volke stand, wie der andere, seinen Blicken entzogene. Auf ihm wurden alle Opfer des Volkes dargebracht. Er ist durchgängig zu verstehen, wenn von dem Altare des Herrn die Rede ist. — Was aber allen noch etwa übrigen Zweifel hinwegnimmt, ist die Vergleichung der Parallelstelle des Ezechiel. Dort ist die Scene in dem Tempel zu Jerusalem. Neben den ehernen Altar treten die Diener der göttlichen Gerechtigkeit. An die Schwelle des eigentlichen Tempelgebäudes bewegt sich zu ihnen die Herrlichkeit des Herrn. Diese Parallelstelle läfst auch keinen Zweifel übrig, weshalb der Herr hier auf dem Altar erscheint. Hieronymus bemerkt zu ihr: *juxta altare autem stare dicuntur parati ad jubentis imperium, ut cujuscunque viderint ibi non esse peccata dimissa, sententiae domini et interfectioni eum subjacere cognoscant.* Das Erscheinen des Herrn auf dem Altar ist eine Versinnlichung des Ausspruches: wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler. Der Altar ist der Ort des Verbrechens; dort liegt die ungesühnte Missethat des ganzen Volkes aufgehäuft, statt des reichen Schatzes von Liebe und Glauben, der dort, im Opfer nur verkörpert, liegen sollte. An dem Orte des Verbrechens erscheint der Herr, um sich in dem Untergange derer zu verherrlichen, die durch ihr Leben ihn nicht verherrlichen wollten. — Mehrere nun, welche, wie Michaelis, in der Bestimmung des Altares das Richtige getroffen haben, wollen eben daraus, dafs hier von dem Tempel in Jerusalem die Rede sey, schliefsen, dafs die ganze Weissagung sich auf das Reich Judah beziehe. Diese Annahme ist aber durchaus unstatthaft. Schon der allgemeine Grund spricht dagegen, dafs eine ausschliefslich auf Judah bezügliche Weissagung von einem Propheten gar nicht zu erwarten ist, der die specielle Mission unter Israel erhalten, vgl. 7, 15. Ferner gehört,

wie schon nachgewiesen, der Schluſs dieser Weissagung, die Heilsverkündung, der ganzen Sammlung an. Wird sie bloſs auf Judah bezogen, so fehlt in dem an Israel Gerichteten ein wesentliches Element; wir haben dann Gericht ohne Gnade, Drohung ohne Trost, was gar nicht denkbar und bei allen Propheten ohne Analogie ist. Dazu kommen noch die ausdrücklichen Beziehungen oder Mitbeziehungen auf Israel durch das ganze Cap., vgl. die Nennung des Karmel in V. 3., die Kinder Israel in V. 7., das Haus Jakobs V. 8., das Haus Israel V. 9., das פְּרָצֵיהֶן in V. 11., mein Volk Israel in V. 14. Die ganze Annahme einer alleinigen Beziehung auf Judah verdankt ihre Entstehung der falsch sachlichen Auffassung desjenigen, was nur Symbol ist. Wird es als solches aufgefaſst, so fällt sogleich jeder Grund weg, die Beziehung auf Israel zu läugnen. Der Tempel symbolisirt das Reich Gottes; sein Zusammenstürzen über das Volk die Strafe, die dasselbe in Folge dieses Reiches trifft. Von einer Zerstörung des Tempels im eigentlichen Sinne ist zunächst gar nicht die Rede. Freilich war letztere von der ersteren unabtrennbar. Wurde das Bundesvolk überhaupt äuſserlich entheiligt, weil es sich selbst innerlich entheiligt hatte, so wurde auch zugleich das äuſsere Heiligthum ihm genommen, das es durch seine Frevel zu einer Räuberhöhle machte, vgl. Th. 2. S. 495. ff. Gehörte nun, was feststeht und durch die Sendung unseres Propheten allein schon erwiesen wird, Israel damals noch zum Reiche Gottes, so ist gar kein Grund vorhanden es auszuschlieſsen; auch für Israel war der Tempel zu Jerusalem der Sitz und Mittelpunkt, von wo aus es regiert wurde, der Ort, von wo Segnungen und Strafen ausgingen — wie ja der Prophet gleich im Eingange den Herrn von Zion brüllen und aus Jerusalem seine Stimme geben läſst. Auf dem Altar zu Jerusalem waren alle Frevel Israels nicht weniger als Judahs niedergelegt. Denn dort war der Ort, wo das Volk beider Reiche den verkörperten Ausdruck seiner gottgefälligen Gesinnung niederlegen sollte. Dort

lagen also der Sache nach die Früchte des Gegentheils derselben, wenn sie auch räumlich anderwärts dargebracht wurden. — Das ist freilich gewifs, dafs die Mitbeziehung auf Judah durch die symbolische Darstellung nothwendig erfordert wird. Israels alleinige Verwerfung konnte nicht durch die Zerstörung des Tempels symbolisirt werden. Dasselbe erhellt aber auch aus der Heilsverkündung. Diese verheifst nicht etwa die Wiederaufrichtung der Davidischen Herrschaft unter dem Volke Israel, sondern die Wiederherstellung des ganzen gesunkenen Davidischen Regimentes. Die verfallene Hütte Davids sieht auf den zerstörten Tempel zurück. Beides bezeichnet im Wesentlichen dieselbe Sache; mit der Zerstörung des Tempels zerfiel auch die Hütte Davids, zu deren Verfall auch der Sturz des Israelitischen Reiches gehörte. Denn auch in diesem hatte Davids Geschlecht *de jure* noch die Herrschaft, wenn dieselbe auch *de facto* suspendirt war. — Unsere Stelle ist auch insofern merkwürdig, als sie einen unumstöfslichen Beweis gibt für die Sitte das Reich Gottes nach seinem damaligen Sitze und Mittelpunkte zu bezeichnen, und also auch für andere Stellen die Berechtigung, den Kern aus der Schaale zu befreien. — הַכַּפְתּוֹר, eine Art von Ornamenten an der Spitze der Säulen, und הַסִּפִּים, die Schwellen, stehen sich entgegen, um den Gedanken auszudrücken, dafs das Gebäude *a summo usque ad imum*, *a capite ad calcem* erschüttert und zerstört werden soll. Das Erbeben der Schwellen auch Jes. 6. als Bezeichnung des Erbebens bis in die tiefsten Fundamente. Die Ausleger meist: schlage den Knauf, dafs erbeben. Allein man mufs vielmehr das וְיִרְעֲשׁוּ als dem הַךְ coordinirt nehmen: und es mögen erbeben s. v. a. und mache erbeben. — Das *Suff.* in בְּצַעֲם bezieht sich auf die Knäufe und die Schwellen, oder auf das durch den Gegensatz des Obersten und Untersten bezeichnete ganze Gebäude. Das Zerschlagen, Zerschmeissen schliefst das Herabwerfen nicht an und für sich in sich, sondern nur durch die Verbindung mit dem folgenden בְּרֹאשׁ. Analog ist

Jerem. 49, 20.: „verwüsten wird er über ihnen ihre Wohnung" für: er wird sie also verwüsten, dafs sie unter ihren Trümmern begraben werden, vgl. 50, 45. Das בְּרֹאשׁ genau genommen nicht auf das Haupt. Das Haupt wird vielmehr als der Behälter der herabstürzenden Trümmer dargestellt. Sie fahren zerschmetternd ihnen in das Haupt hinein, vgl. Ps. 7, 17. Das כֻּלָּם hat kein bestimmtes *Nomen* im Vorhergehenden, worauf es sich bezieht. Diefs erklärt sich aus demselben Grunde, woraus das הַהֵךְ ohne nähere Bezeichnung der Person, aus dem dramatischen Charakter der ganzen Darstellung, welcher schon aus dem: ich sah, nothwendig hervorgeht. Der Prophet erblickt in der inneren Anschauung das ganze Volk vor dem Herrn an der Schwelle des Tempels versammelt. Der Herr erscheint vor ihm als Richter an der Stelle des Verbrechens, auf dem Altar. Auf seinen Befehl wird die ganze versammelte Menge unter den Trümmern des Tempels begraben. Auch hieraus erhellt, dafs an eine Zerstörung des Tempels im eigentlichen Sinne gar nicht gedacht werden kann. Wie könnte unter seinen Ruinen das ganze Volk begraben werden? Dasselbe erhellt auch schon aus dem רָאִיתִי zu Anfang. Diefs zeigt, dafs wir hier eine sinnbildliche Darstellung vor uns haben, ganz entsprechend der in C. 7, 1. 4. 7. 8, 1. — Bisher hatte der Herr zu einem Anderen redend, ihm den Auftrag der Zerstörung gegeben, jetzt fährt er fort mit einem: ich werde tödten. Auch diefs führt darauf, dafs der Angeredete der Engel des Herrn ist. Ganz dieselbe Erscheinung finden wir in den meisten Stellen, wo vom Engel des Herrn die Rede ist. Die Handlung wird in beständigem Wechsel bald ihm, bald dem Jehovah beigelegt, vgl. Th. 1, 1. p. 219. ff. — Das אַחֲרִית erklären hier mehrere Ausll. durch Nachkommenschaft (Mark, De Wette, Rückert, A.), andere durch Rest, nach dem Vorgange des Chaldäers (שארהון), noch Andere durch *infima plebs*. Wir müssen hier etwas näher auf die Bedeutungen des Wortes eingehen. Gewöhnlich wird angenommen (vgl. Gesen.

und Winer), es bezeichne ursprünglich und eigentlich den letzten und äufsersten Theil, dann die Folge und das Ende. Aber was man als abgeleitete Bedeutung setzt, ist vielmehr die ursprüngliche und eigentliche. Dafs sie der Form nach diefs sehr wohl seyn könne, geht hervor aus dem von Ewald S. 348. Bemerkten: „Wie die Femininendung überhaupt *Abstracta* bildet, so werden auch durch ית häufig *Abstracta* von andern *Nomin.* abgeleitet; ein *Masc.* י֫ liegt sehr häufig nicht zu Grunde, sondern ית dient nur überhaupt als Ableitungszeichen". Dafs sie es wirklich sey, erhellt aus folgenden Gründen. 1. Wäre das Gegentheil, so würde doch das *Masc.* י֫ auch vorkommen; so würde sich das *Femin.* auch als *Adject.* finden. 2. Den stehenden Gegensatz gegen das אַחֲרִית bildet das רֵאשִׁית. Dafs diefs aber ursprünglich und eigentlich ein *Abstractum*, Anfang, sey, wird allgemein zugestanden. — Die Bedeutung der Folge oder des Endes mufs nun auch hier festgehalten werden; eine andere hat das Wort nie, es bezeichnet nur Folge und Ende in mannigfachen Beziehungen. Hier nun kann an die Nachkommenschaft als Folge nicht gedacht werden. Denn die ganze Handlung concentrirt sich in einen Zeitpunkt. Ebenso wenig an das Ende = die Geringsten. Denn man sieht nicht ein, warum diese grade dem Schwerte geweiht seyn sollen. Vielmehr bezeichnet die Folge oder das Ende den Rest, alle diejenigen, welche bei dem Umsturze des Tempels etwa entfliehen möchten. Hinter diesen will der Herr mit dem Schwerte her seyn. Die unter dem Tempel Begrabenen sind der Anfang, רֵאשִׁית, diese das Ende. Es wird auf diese Weise, entsprechend der Erschütterung des Tempels von den Knäufen bis zu den Schwellen, der Gedanke ausgedrückt, dafs sie *a primis ad novissimos*, כֻּלָּם מִקָּצֶה, der göttlichen Strafe unterworfen seyn sollen. Ganz derselbe stillschweigende Gegensatz gegen das רֵאשִׁית findet sich bei dem Acharith auch C. 4, 2., wo De Wette und Rückert ebenfalls das Richtige verfehlt haben, und C. 8, 10. — Zu den

letzten Worten *Cocc.*: *haec caedes exaggeratur exclusione fugientium et eorum, qui videbantur effugisse.* Das zweite Glied scheint dem ersten zu widersprechen. Denn wenn es keine Flüchtlinge, wie kann es denn Entronnene geben? Mehrere Ausll. sind dadurch bewogen worden, dem V. נוּס an der ersten Stelle die Bedeutung entfliehen zu geben, an der zweiten fliehen. Allein der Widerspruch ist ganz ähnlich dem, der auch schon im Vorhergehenden vorkommt, wo Alle von den Ruinen zerschmettert werden, und doch noch von einem Reste die Rede ist. Er schwindet, sobald beachtet wird, dafs es die Absicht des Propheten ist, alle auch nur möglichen Auswege abzuschneiden, wodurch sich die fleischliche Sicherheit zu retten und vor dem Eindrucke seiner Rede zu verwahren suchte, s. v. a. Alle werden unter den Trümmern begraben werden, und wenn es auch Einigen gelänge, dieser Art des Unterganges zu entgehen, so wird doch Gottes Racheschwert hinter ihnen her seyn und sie dahinwürgen; Niemanden wird die Flucht möglich seyn, und wäre diefs auch Einigen, so würde ihnen diefs doch nichts helfen. Denn Gott würde ihr Verfolger seyn. — Nicht zu übersehen ist aber ein anderer scheinbarer Widerspruch. Schon hier wird das Verderben mit grofsem Nachdruck als ein ganz allgemeines geschildert; als solches wird es in V. 2—4. ausführlich dargestellt. Man sieht recht, wie es dem Propheten am Herzen liegt, jedem Einzelnen den Gedanken an die Möglichkeit der Errettung abzuschneiden. Dagegen wird in V. 8. angekündigt, dafs das Haus Jakobs nicht ganz vertilgt werden solle, nach V. 9. sollen alle Frommen bewahrt werden, nach V. 10. sich das Gericht auf die Sünder des Volkes beschränken, eine Beschränkung, welche auch durch die ganze Schilderung V. 11. ff. vorausgesetzt wird. Schon in C. 3, 12. war die Bewahrung eines kleinen Häufleins bei dem allgemeinen Untergange verheifsen worden. Falsch ist gewifs die Lösung des scheinbaren Widerspruchs durch die meisten Ausll., welche in V. 1—4. eine Hyperbel annehmen. Jeden

Gedanken an eine solche zu beseitigen, zu zeigen, dafs die Worte in aller Strenge zu nehmen sind, das ist offenbar grade der Grund der grofsen Ausführlichkeit, der Darstellung desselben Gedankens unter so verschiedenen Wendungen. Die Beschränkung ergibt sich aber auf andere rechtmäfsige Weise. Es liegt in der Natur der Gottlosigkeit der Leichtsinn, der jedem Einzelnen mit der Hoffnung des Entrinnens schmeichelt, wenn auch ein gedrohtes allgemeines Unglück eintreten sollte. Da werden alle Möglichkeiten der Errettung aufgesucht, und von der Phantasie leicht in Wahrscheinlichkeiten und Wirklichkeiten verwandelt, weil dasjenige fehlt, was sie als unwahrscheinlich und unwirklich erweist, das Bewufstseyn eines lebendigen, allmächtigen Gottes. So befreit man sich von der Furcht, und somit von der lästigen Verpflichtung, ihr auf andere rechtmäfsige Weise durch wahre Bekehrung zu entgehen. Diesem Leichtsinn nun tritt der Prophet entgegen. Er zeigt, wie jede von ihm erträumte Möglichkeit der Errettung nie zur Wirklichkeit kommen könne, und zwar weil man es nicht mit menschlichen Gegnern zu thun habe, denen man, und seyen sie noch so mächtig und noch so klug, durch menschliche Mittel entgehen kann, sondern mit dem allmächtigen Gott, der überall gegenwärtig, alle seine Creaturen gegen seine Verächter aufzubieten vermag, so dafs sie sich nirgends hinbegeben können, wo er nicht Diener seiner Rache habe, der im Himmel und auf der Erde unumschränkt gebietet. Jeder Gedanke an die Möglichkeit der Errettung durch menschliche Mittel wird also hier abgeschnitten, damit aber für die Gottlosen jeder Gedanke an Errettung überhaupt; denn dafs Gott sie nicht erretten werde, sagte ihnen ihr Gewissen. Für die Frommen mufste derselbe Gedanke Quelle des Trostes seyn. Kann Niemand, und versteckte er sich in den Himmel, Gott, dem Rächer, entfliehen, so kann auch Niemand, und befände er sich inmitten der Feinde und wäre das Schwert schon über ihm gezückt, Gott, dem Retter, verloren gehen. — Noch hat

man nach der historischen Beziehung der Strafdrohung gefragt. Sie geht grade so weit, wie die ihr zu Grunde liegende Idee, das „nur euch kenne ich von den Geschlechtern der Erde; darum werde ich heimsuchen an euch alle eure Verschuldungen". Diejenigen Ausll., welche an die Assyrische, die, welche an die Chaldäische, und die, welche an die Römische Zerstörung ausschliefslich denken, haben alle auf gleiche Weise Recht und Unrecht. Alles diefs und Anderes gehört wesentlich zusammen; die Differenz in Zeit und Umständen ist nur das Unwesentliche. Dafs ein Prophet eine einzelne unter diesen Äufserungen der göttlichen Strafgerechtigkeit ausschliefslich vor Augen habe, darf man nur da behaupten, wo er sich selbst bestimmt darüber erklärt, und auch da ist nur der Form nach die Weissagung auf diefs einzelne Ereignifs beschränkt, ihrer Idee nach geht sie nicht in der einzelnen Erfüllung unter.

V. 2. Wenn sie einbrechen in die Unterwelt, so wird von dort meine Hand sie nehmen, wenn sie ersteigen den Himmel, so werde von dort ich sie herabholen. Der 2. *Mod.* ist hier und im Folgenden nicht als *potentialis* zu nehmen, wenn sie sich verbergen sollten, sondern als *Fut.*, wenn sie sich verbergen werden. Dafs, wie Winer behauptet, das אִם mit dem 2. *Mod.* nur *de re dubia* gebraucht werde, ist ebenso falsch, als dafs es mit dem *Praet.* die Bedingung als vorhanden setze. Das Richtige findet sich schon bei Gesen. in dem *thes.* und bei Ewald, welcher p. 661. bemerkt, aufser als *potentialis* könne das *Fut.* auch in seinen übrigen Bedeutungen bei אִם stehen. Durch die Setzung der in der Wirklichkeit unmöglichen Bedingung als möglich, wird die Läugnung der Folge um so nachdrücklicher und eindringlicher. Dafs eine solche Setzung hier stattfindet, erhellt aus V. 4., wo der Prophet in das Gebiet der wirklichen Möglichkeit übergeht, so dafs man gar nicht übersetzen kann: wenn sie auch gehen sollten. Eine solche Setzung ist überhaupt sehr häufig. Sie findet sich z. B. in der parallelen Schilderung der

göttlichen Allgegenwart und Allmacht, Ps. 139, 7. 8.: „Wo soll ich hingehen vor deinem Geiste, und wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesichte. Wenn ich ersteige den Himmel, so bist du da, und mache ich zu meinem Bette die Hölle, siehe du". Dafs man hier nicht übersetzen darf, wenn ich erstiege, wenn ich machte, zeigt V. 9.: „nehmen will ich Flügel der Morgenröthe, wohnen am Ende des Meeres". Im N. T., z. B. Matth. 5, 29., wo Tholuck (Comm. zur Bergpredigt p. 226.) von der allein richtigen Auffassung des: εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε κ. τ. λ. durch die Verkennung dieses Sprachgebrauches abgeführt worden ist. Übersetzen darf man freilich nicht: wenn dich ärgern sollte, aber ob die hier als möglich gesetzte Bedingung in der Wirklichkeit eine mögliche ist, das mufs aus andern Gründen entschieden werden, und diese zeigen, dafs hier nur des gröfseren Nachdruckes wegen das Unmögliche als möglich angenommen wird. — Der Himmel und der Scheol bilden einen stehenden Gegensatz, als die höchste Höhe und die tiefste Tiefe. Der Prophet steigt von der blofs gedachten Möglichkeit bis zur wirklichen herunter. Vermag schon die erstere nicht zu schützen, weil Gottes Hand auch dahin reicht, wo man jeder menschlichen weit entflohen ist, wie viel weniger dann die letztere! Das חָתַר mit dem *Accus.* durchbrechen, Hiob 24, 16., mit בְּ ein Loch machen in etwas; so Ez. 8, 8., 12, 7. 12. (חָתַר בַּקִּיר, ein Loch machen in der Mauer). Diese Parallelstellen zeigen, dafs man den Scheol als mit festen Mauern umgeben zu denken hat, wodurch die Unzugänglichkeit desselben für alles Lebendige bezeichnet wird.

V. 3. Und wenn sie sich verbergen auf des Karmels Haupt, so werde von dort ich sie wegsuchen und nehmen, und wenn sie sich verstecken vor meinen Augen im Grunde des Meeres, so werde von dort ich entbieten die Schlange, und sie beifst sie. Es fragt sich, warum hier grade der Karmel genannt wird.

Die Ausll. erinnern an die grofse Menge der Höhlen dieses Berges, welche ihn zum Versteck so ganz besonders geeignet machten. O. F. von Richter in den Wallfahrten im Morgenlande S. 65. bemerkt in dieser Beziehung: „Der Höhlen sind überaus viele im Karmel, vorzüglich an der Westseite, man sagt mehr als tausend, und vor Alters sollen sie von Mönchen bewohnt gewesen seyn, welchen man jedoch deren Anlegung nicht zuschreiben darf. In einer Gegend, die Höhle der Ordensleute genannt, findet man an 400 neben einander. Weiter unten, im harten Kalksteingebirge, liegt eine, die sich durch ihre Gröfse auszeichnet, etwa 20 Schritte lang, und über 15 Schritte breit und hoch". Noch genauere Details gibt Schulz in den „Leitungen des Höchsten", Th. 5. S. 186. 383. Nach ihm ist der Weg reiner Felsen und sehr glatt; er geht in die Krümme; die Vorgänger können die Nachfolger nicht sehen; „wenn wir nur zehn Schritte von einander waren, so hörten wir wohl unsere Stimmen, aber keiner sah die Person wegen der schlänkenden Nebenberge". Überall Höhlen; die Öffnungen derselben oft so klein, dafs nur ein Mensch hineinschlüpfen kann; die Gänge zu ihnen so schlangenkrumm, dafs der Gesuchte dem Suchenden entwischen und in eine solche kleine Öffnung, deren oft 3—4 bei einander sind, einschlüpfen kann, ehe der Suchende sich dessen versieht. „Folglich, wenn sich Jemand versteckt, so ist es wenigstens für Menschenaugen gewaltig schwer, ja fast unmöglich, den Gesuchten herauszufinden". Allein hiermit ist doch die Sache allein noch nicht abgemacht, auch wenn man noch hinzunimmt, dafs der Berg, wie noch jetzt (Richter p. 66.), bis an den Gipfel bewachsen war. Das „auf dem Haupte" darf nicht unberücksichtigt bleiben, um so weniger, da es im deutlichen Gegensatze steht gegen den Grund des Meeres, ähnlich dem Gegensatze der Höhe und der Tiefe im vorigen Verse — der Himmel und die Hölle, das Haupt des Karmel und der Grund des Meeres. Die Höhe des Karmel mufs also allerdings in Betracht kommen;

diese ist freilich nicht sehr beträchtlich; er steigt nur einige hundert Fufs hoch über den Meeresspiegel (vgl. Ritter Th. 2. p. 382.); allein der Prophet wählte ihn vor anderen höheren Bergen theils wegen der schon angeführten Beschaffenheit, theils und besonders wegen seiner Lage unmittelbar am Meere, über dem sein Gipfel hängt, und das von demselben aus weit überschaut wird, vgl. 1 Regg. 18, 40. 44. Es gilt für das Leibliche, was für das Geistige, *opposita juxta se posita magis elucescunt.* Die geringere Höhe unmittelbar an die Tiefe gerückt, erscheint dem Nichtmathematiker als höher, wie die weit höhere. Noch ist die Lage des Karmel an der äufsersten Westgränze des Reiches Israel zu beachten. Wer dort sich versteckt, mufs im ganzen übrigen Lande schon keine sichere Stelle mehr wissen. Ist auch da keine Sicherheit mehr, so bleibt nur das Meer noch übrig. — Das צִוָּה steht häufig in der Bedeutung entbieten, beordern. Das Wort absichtlich gewählt, um zu zeigen, wie auch die unvernünftigen Creaturen im Dienste des allmächtigen Gottes stehen, so dafs es nur eines Wortes von ihm bedarf, um sie zu Werkzeugen seiner Rache zu machen. Dafs der Prophet naturhistorische Kenntnifs von einer sehr gefährlichen Art von Wasserschlangen gehabt habe, von der Plin. 19, 4., braucht man nicht etwa wegen des נָחָשׁ anzunehmen. Darauf kam es hier gar nicht an. Die Schlange kommt auch schon C. 5, 19. in einer individualisirenden Darstellung des Gedankens vor, dafs Gott die ganze Natur gegen seine Feinde zu waffnen vermag: „wie wenn fliehet ein Mann vor dem Löwen, und es trifft ihn der Bär, und er kommt nach Hause und stützt die Hand auf die Wand, und beifst ihn die Schlange", — das Gegentheil des: „denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen". Mit dem Gifte der Staubkriechenden wird schon Deut. 32, 24. neben dem Zahne der wilden Thiere den Abtrünnigen gedroht, und was es mit dieser Drohung auf sich habe, das konnte Israel schon aus seiner früheren Geschichte wissen, vgl. Num. 21, 6.: „und es

sandte der Herr gegen das Volk die Schlangen, und sie bissen das Volk, und es starb vieles Volk aus Israel", auf welche Stelle Jerem. 8, 17. angespielt wird („denn siehe, ich sende gegen euch Schlangen, Basilisken, gegen die keine Beschwörung, und sie beifsen euch, spricht der Herr") und wahrscheinlich auch hier.

V. 4. Und wenn sie gehen in Gefangenschaft vor ihren Feinden, so werde von dort ich entbieten das Schwert, und es tödtet sie, und ich richte mein Auge auf sie zum Bösen und nicht zum Guten. Das בְּשִׁבְיָ, *in statu captivitatis.* Die Wegführung in die Gefangenschaft setzt die Begnadigung voraus; nach dem natürlichen Gange der Dinge also darf, wer weggeführt wird, seines Lebens sicher seyn. Aber vor Gott kann nichts Sicherheit gewähren. — Die letzten Worte werden treffend von Calvin erläutert: *Subest antithesis in hac sententia, quia dominus pollicitus fuerat, se fore custodem populi sui. Hypocritae semper arripiunt sine poenitentia et fide dei promissiones; ideo propheta hic dicit, oculum dei fore super eos, non autem ut suo more illos tueatur, sed potius ut accumulet poenas poenis. Et haec notatu digna est sententia, quoniam monemur, etsi dominus ne incredulis quidem parcat, tamen acrius nos observare, ut durius puniat, si ad extremum perspexerit nos esse obstinatos et incurabiles.*

V. 5. Und der Herr, Jehovah, der Heerschaaren, der die Erde anrührt, und sie zerfliefset, und es wehklagen alle ihre Bewohner, und sie erhebet sich wie der Strom ganz, und senket sich wie der Strom Ägyptens. Der Prophet fährt fort in Abschneidung jeder falschen Hoffnung, mit welcher der Leichtsinn sich schmeichelt. Wie dürft ihr wähnen zu entrinnen, da ihr den allmächtigen Gott zum Gegner habt! Hieron.: *quae loquitur, ut ostendat magnitudinem divinae potentiae, ne forsitan velit quidem facere quod minatur, sed vires non impleant voluntа-*

tem. Ähnliche Schilderungen der göttlichen Allmacht im Gegensatze gegen den Unglauben und gegen den Kleinglauben sehr häufig, z. B. 5, 8. 27., Jes. 40, 22., 45, 12. Man darf nicht etwa erklären: „der Herr ist es, der da berühret"; die Rede ist vielmehr abgebrochen. Man hat zu Anfang ein: und wer ist euer Feind? oder zu Ende ein: der ist euer Gegner, hinzuzudenken. Diese Abgerissenheit der Sprache ist der Sache ganz angemessen. Ganz ähnlich ist C. 5, 7. 8., wo Israel und sein Gott einfach neben einander gestellt werden, und jedem überlassen, sich selbst hinzuzudenken, wie solch ein Gott sich gegen solch ein Volk verhalten werde: — „die da wandeln zu Wermuth das Recht und die Gerechtigkeit werfen zur Erde. — Schaffend Plejaden und Orion und wandelnd in Morgen Todesdunkel, und Tag verfinstert er in Nacht, der da rufet" u. s. w. Der Hervorhebung der Allmacht Gottes dienen schon die gehäuften Benennungen, der Herr, Jehovah, der Heerschaaren. Der Gläubige häuft in seinem Gebete diese Benennungen, um sein Vertrauen und seine Hoffnung zu wecken, vgl. z. B. Jes. 37, 16., wo Hiskias sein Gebet also beginnt: „Jehovah, der Heerschaaren, Gott Israels, der du auf den Cherubim thronest, du bist der Gott alleine für alle Reiche der Erde", dem Gottlosen werden sie entgegengehalten, um alle seine Hoffnungen darniederzuwerfen. Wir haben das: „der Heerschaaren", als besondere Benennung Gottes durch ein Komma von der vorhergehenden abgesondert. Seit Gesen. zu Jes. 1, 9. behauptet hat, das Zebaoth sey in der Verbindung mit Jehovah als ein davon abhängiger *Genitiv* zu betrachten, ist diese Ansicht ziemlich allgemein gangbar geworden. Sie ist aber gewifs falsch. Die Beispiele, wodurch Gesen. die Möglichkeit solcher Verbindung der *Nomm. propr.* mit *appell.* erweisen will, gehören nicht dahin. In Bethlehem Jehudah wird nur nach falscher Deutung das Jehudah als im *Stat. constr.* mit Bethlehem stehend betrachtet, vgl. zu Mich. 5, 1., und in Bezug auf das אֲרָם נַהֲרַיִם ist zu bemerken, dafs das אֲרָם

durch seine Vielgetheiltheit seine Qualität als *Nom. propr.* verliert. Das Jehovah Zebaoth kann ebenso wenig unmittelbar mit einander verbunden werden, wie das Jehovah, ein so vollkommnes *Nom. propr.*, wie es nur eins gibt, je den Artikel hat und haben kann. Man beachte doch das אֱלֹהִים צְבָאוֹת in Ps. 80, 15. und anderwärts, wo von keinem *Stat. constr.* gar nicht die Rede seyn kann. Ebenso die Thatsache, dafs, wo wie hier *Adonai* vorhergeht, die Masorethen dem יְהוָה immer die Punkte von אֱלֹהִים, nie von אֱלֹהֵי untergesetzt haben. Man beachte endlich das ungleich häufigere vollständige יְהוָה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת, hier z. B. 3, 13., 4, 13., 5, 14., und man wird sich überzeugen, dafs auch, wo das blofse יְהוָה הַצְּבָאוֹת vorkommt, zwar nicht das אֱלֹהֵי gradezu zu ergänzen — wäre diefs, wie käme es dann, dafs הַצְּבָאוֹת nie alleine vorkommt? — wohl aber der Begriff des Herrn aus den vorhergehenden Bezeichnungen der Herrschermacht Gottes herauszunehmen sey. — Das *Fut.* mit *Vav. conv.* וַתָּמוֹג bezeichnet hier nicht etwa die Vergangenheit, und sie schmolz, sondern nur die Folge aus der vorhergehenden Handlung, eben so fortgehend als diese, der die Erde anrührt und sie schmilzt. Gott wird als fortgehende Handlung dasjenige beigelegt, wozu er die Kraft stets besitzt, was er in jedem Augenblicke thun könnte, wenn er wollte. Parallel ist z. B. Ps. 97, 5.: „Berge wie Wachs zerfliefsen vor Jehovah, vor dem Herrn der ganzen Erde". Nah. 1, 4. 5.: „Scheltend das Meer, so macht er es versiegen" (ganz ähnliche Verbindung des *Part.* mit dem *Fut.* mit *Vav conv.*: wenn er nur schilt = wenn er nur anrührt), „und alle Ströme trocknet er aus; es welket Basan und Karmel und die Blüthe des Libanon welket. Berge erbeben vor ihm und die Hügel zerfliefsen, die Erde erhebet sich vor seinem Angesichte, der Erdkreis und alle seine Bewohner". — Man hat an eine Auflösung der Erde zu denken, ähnlich dem Zustande, in dem sie sich vor den Schöpfungstagen befand,

ähnlich auch ihrem Zustande bei der Sündfluth, welche der Prophet, wie aus dem: es wehklagen alle ihre Bewohner, und besonders aus dem: sie erhebet sich u. s. w. erhellt, besonders vor Augen hat. Diefs: sie erhebet sich u. s. w. erklärt sich daraus, dafs die Erde, in einen grofsen Strom verwandelt, nicht von dem sie bedeckenden Wasser unterschieden werden kann; die Erde erhebt sich, sie wird überschwemmt, die Erde senkt sich, das Wasser fällt. Das letzte Glied darf man durchaus nicht mit Rosenm. und Gesenius übersetzen: wie vom Strome Ägyptens wird sie überschwemmt. Diese Erklärung ist nach allen Seiten hin sprachwidrig und zugleich gegen den Parallelismus, welcher eine gleichmäfsige Auffassung des כְּיְאֹר erfordert. Das *Verbum* שָׁקַע heifst nur sinken, sich senken, von dem sich senkenden Wasser Ez. 32, 14., von der sich senkenden Flamme, Deut. 11, 2., von der versinkenden Stadt, Jerem. 51, 64. Die letzten Worte enthalten also vielmehr das Gegentheil des vorletzten Gliedes. Diefs würde man ganz passend gefunden haben, wenn man eingesehen hätte, dafs hier nur Gottes Allmacht in Betracht kam, der das Sinken des Wassers nicht weniger angehört, wie sein Steigen. Anders ist die Sache an der Parallelstelle C. 8, 7. 8.: „Geschworen hat der Herr bei dem Stolze Jakobs, nicht werde ich vergessen jemals ihre Werke. Soll über solchem nicht erbeben die Erde und trauern jeder Bewohner und aufsteigen, wie der Strom, sie ganz, und wogen und fluthen, wie der Strom Ägyptens". Hier, wo die Masorethen nach unzeitiger Vergleichung unserer Stelle כִּשְׁקָעָה lesen wollen (das *Niph.* sonst gar nicht vorkommend), ist diefs ganz unpassend. An unserer Stelle kommt es nur auf die Allmacht an, nicht Gottes Wille, sondern nur seine Kraft zu strafen soll gezeigt werden. An jener Stelle dagegen wird Gottes Strafgerechtigkeit, sein Alles überfluthendes Strafgericht geschildert. — Zu vgl. noch Jerem. 46, 7. 8., wo, wie hier die Erde, Ägypten sich erhebt wie der Nil, freilich in anderem Sinne: „Wer ist, der wie der Nil sich erhebt,

dessen Wasser fluthen wie die Ströme? Ägypten erhebt sich wie der Nil, und wie die Ströme fluthen seine Wasser, und es spricht: aufsteigen will ich, bedecken die Erde, vertilgen Stadt und ihre Bewohner".

V. 6. Der da bauet im Himmel seine Stufen, und seine Wölbung, über die Erde gründet er sie, der rufet die Wasser des Meeres und sie ausgiefst über die Erde, Jehovah sein Name. Das מַעֲלוֹת kann man nur willkührlich als gleichbedeutend mit עֲלִיּוֹת, die Obergemächer, nehmen. Die gewöhnliche Bedeutung Stufen ist hier ganz passend. Man denke nur an die Stufen zu Gottes himmlischem Throne, wie das Wort 1 Regg. 10, 19. 20. von den Stufen des irdischen Thrones vorkommt. Dafs Gott seinen Thron im Himmel aufgeschlagen, als Beweis seiner Allmacht auch Ps. 103, 19.: „Der Herr hat im Himmel bereitet seinen Thron, und sein Reich herrscht über Alles", vgl. Jes. 66, 1. Dafs dergleichen Stellen nicht grob sinnlich zu verstehen sind, dafs sie nur den Grundgedanken, Gottes überirdische Macht und Herrlichkeit, in symbolischer Einkleidung geben, zeigen andere, wie 1 Regg. 8, 21.: „siehe die Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht", vgl. Tholuck z. Bergpredigt p. 395. Den Stufen des Thrones steht entgegen die Wölbung, das Fundament, worauf sie sich erheben, die der Erde zugewandte Seite der himmlischen Wohnung Gottes. Wobei freilich zu bemerken, dafs die Bedeutung des אֲגֻדָּה nicht vollkommen gesichert ist. Das שְׁמוֹ — הַקּוֹרֵא wörtlich schon C. 5, 8. Das הַקּוֹרֵא steht zu dem וישפכם ganz in demselben Verhältnifs, wie in V. 5. das הַנּוֹגֵעַ zu dem וַתָּמוֹג, s. v. a. auf dessen blofses Wort die Wasser des Meeres die Fläche der Erde bedecken, vgl. Gen. 6, 17.: „und siehe ich bringe die Wasserfluth über die Erde". Man darf nicht etwa mit Rosenm. u. A. die Worte auf die Entstehung des Regens beziehen, der die Wasser des Meeres als Dünste in die Höhe zieht, und sie dann wieder als Regen über die Erde herab-

sendet. Dagegen spricht schon die Vergleichung von V. 5., welche nicht erlaubt, das Rufen also von dem Ausgiefsen abzusondern. Auch ist dieser Erweis der göttlichen Allmacht nicht augenfällig genug. — Der Name Gottes bezeichnet hier, wie immer, sein Wesen, sofern es in die Erscheinung tritt und sich kund gibt. Der Name unterscheidet sich von dem Wesen gradeso wie das Genanntwerden vom Seyn. Also Jehovah ist sein Name s. v. a. er ist nach seinem Verhältnisse zur Welt ganz Gott. Nach dem Vorgange von Exod. 15, 3. werden diese Worte nicht selten gesetzt, um alles Irdische aus der Vorstellung von Gott auszuscheiden.

V. 7. Seyd nicht wie der Kuschäer Söhne ihr mir, Kinder Israel, spricht der Herr? Habe nicht Israel ich heraufgeführt aus dem Lande Ägypten, und die Philister aus Kaphthor und Aram aus Kir? — Der Prophet entreifst hier dem Volke eine andere Stütze falscher Sicherheit. Es pochte auf seine Erwählung, durch die sich Gott selbst die Hände gebunden habe; es betrachtete das Unterpfand derselben, die Ausführung aus Ägypten, als einen Freibrief gegen jedes Unglück, als eine Verpflichtung zu fernerer Hülfe in jeder Noth, die Gott, auch wenn er wolle, nicht zurücknehmen könne. Diesem Irrthum lag eine grofse Wahrheit zu Grunde, welche die Ausll. meist übersehen, und daher dem Propheten einen ganz falschen Sinn aufgezwungen haben. Die Erwählung des Volkes und seine Ausführung aus Ägypten war wirklich das, wofür sie gehalten wurde. Gott hatte sich wirklich dadurch die Hände gebunden; er mufste das Volk erretten, durfte es nicht verstofsen. Die Erwählung war Werk seiner freien Gnade; die Bewährung derselben durch die That Werk seiner Gerechtigkeit. Das Volk hatte das Recht, ihn an seine Schuldigkeit zu erinnern, wenn er ihr nicht nachzukommen schien. Seine Erwählung war ihm ein fester Ankergrund der Hoffnung, eine reiche Quelle des Trostes, die Grundlage aller seiner Gebete. Aber darin lag der Irrthum,

dafs die Erwählung von denen an sich gerissen wurde, denen sie nicht gehörte, ein Irrthum, der sich stets wiederholt, der namentlich bei Anhängern der Lehre von der Prädestination sich oft in furchtbarer Gestalt zeigt. Man denke nur z. B. an Cromwell, der in der Todesstunde sich über alle Anklagen des Gewissens durch diesen falschen Trost hinwegsetzte. Περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ — sagt der Apostel, Röm. 2, 25. — ἐὰν νόμου πράσσῃς, ἐὰν δὲ παραβάτης νόμου ᾖς, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονε. Mit der Beschneidung steht die Ausführung aus Ägypten auf gleicher Stufe. Auch sie nützt; sie gewährte denen, welche sich als Kinder Israels zeigten, die feste Gewifsheit, dafs Gott sich als ihren Gott erweisen würde; für diejenigen aber, die aus der Art geschlagen waren, trat sie ganz in den Kreis gewöhnlicher Begebenheiten. Für sie wurde sie etwas rein Vergangenes, das keine Gewähr der Erneuerung in sich trägt. Diesen Irrthum nun deckt der Prophet hier auf, wie er es auch schon C. 5, 14. gethan: „suchet Gutes und nicht Böses, und also sey der Herr der Heerschaaren mit euch". Er macht darauf aufmerksam, wie bei dem auf Gegenseitigkeit beruhenden Bundesverhältnifs der bundesbrüchige Theil nichts zu fordern, nichts zu hoffen hat. — Seyd nicht u. s. w. Das *Tertium compar.* ist offenbar die Gottentfremdung. Die Söhne Israels — das *Nom. dign.* absichtlich gewählt, um den Widerspruch zwischen Erscheinung und Idee um so greller hervortreten zu lassen — sind so aus der Art geschlagen, dafs sie Gott nicht mehr näher stehen, wie die Söhne der Kuschäer. Etwas zu beschränkt diejenigen Ausll., welche die Sünde allein als *Tert. comp.* setzen (Cocc.: *tam aversi ab ipso et tam infideles, quam quivis Cuschaeus esse possit).* Ihr seyd mir, ist vielmehr s. v. a. ihr geht mich nicht mehr an, ihr steht zu mir in keinem andern Verhältnifs. Warum werden als Beispiel eines gottentfremdeten Volkes aber grade die Kuschäer genannt? Mehr als die Abstammung von Ham kommt dabei wohl noch die Farbe in Betracht; die leib-

liche Schwärze als Bild der geistigen. So erscheint sie Jerem. 13, 23.: „wird wohl der Kuschäer wandeln seine Haut und der Pardel seine Flecken? werdet ihr wohl können gutthun, ihr ausgelernt in Bosheit?" — Die richtige Erklärung dieser ersten Worte liefert zugleich den Schlüssel zur richtigen Erklärung der folgenden: Nur für das Bundesvolk ist die Ausführung aus Ägypten Gnadenunterpfand. Ihr seyd aber nicht mehr das Bundesvolk, folglich steht für euch die Ausführung aus Ägypten auf gleicher Linie mit der Ausführung der Philister aus ihren früheren Wohnsitzen in Kaphthor in ihre jetzigen, ebenso mit der Ausführung der Syrer aus Kir, worin Niemand ein Unterpfand der göttlichen Gnade, ein Praeservativ gegen jede Gefahr, namentlich eine Zusicherung der Unmöglichkeit neuer Wegführung erblickt. Die geographischen Untersuchungen über Kaphthor und Kir würden uns hier zu weit abführen; die jetzt gangbare Ansicht, wonach unter dem ersteren Creta zu verstehen seyn soll, im Widerspruche gegen die alten Überss., welche Cappadocien haben, und gegen Gen. 10, 14., so lange man nämlich dort unter den Kasluchim die Kolcher versteht, erfordert eine ausführliche Untersuchung, die füglicher an einem andern Orte angestellt wird.

V. 8. Siehe die Augen des Herrn, Jehovahs, sind wider das sündige Reich, und ich vertilge es von der Erde weg, nur dafs ich nicht vertilgen werde das Haus Jakobs, spricht der Herr. Das sündige Reich, das Reich der zehn Stämme, oder das in eine Einheit befafste Reich Judah und Israel. Dieses sündige Reich ist nicht weniger Object der strafenden Gerechtigkeit, wie alle andern. Nicht etwa hat euch, wie ihr in eurer Verblendung wähnt, der heilige Gott einen Freibrief zum Sündigen gegeben. Nur darin findet ein Unterschied statt zwischen Israel und den übrigen Völkern, dafs hier nicht, wie bei ihnen, mit dem Reiche auch das Volk zu Grunde geht. Denn anders wie bei ihnen, bleibt unter dem Volke Gottes immer ein

heili-

heiliger Same, eine ἐκλογὴ übrig, die der Herr nach derselben Nothwendigkeit seines Wesens beschützen und zur Pflanzschule seines Reiches machen mufs, nach der er die Sünder seines Volkes vertilgt. Der erste Theil des Verses steht in zum Theil wörtlicher Beziehung auf Deut. 6, 15.: „Denn ein eifriger Gott ist Jehovah, dein Gott, in deiner Mitte, damit nicht entbrenne der Zorn Jehovahs, deines Gottes, wider dich, und er vertilgt dich von der Erde", וְהִשְׁמִידְךָ מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה. Nichts Neues sagt der Prophet, er nimmt nur die Drohung des verehrten Gesetzgebers wieder auf. Die Constr. des פְּנֵי יְהוָה mit בְּ erklärt sich daraus, dafs unter dem Angesichte des Herrn in diesem Zusammenhange nur das zürnende Angesicht = der Zorn Jehovahs in der angeführten Stelle, verstanden werden kann, die *Verba* und *Nomm.* des Zürnens aber werden mit dem Objecte, in dem der Zorn ruht, durch בְּ verbunden, vgl. Ps. 34, 17. — In den letzten Worten erklärt sich die Hebung des Verbalbegriffes durch den vorgesetzten *Infin.* aus einem stillschweigenden Gegensatze: nicht vertilgen werde ich das Haus Jakobs, wie das Reich, sondern es nur sichten, nur die Sünder daraus austilgen, ein Gegensatz, der in V. 9. ausdrücklich gesetzt wird.

V. 9. Denn siehe, ich gebiete und schwenke unter allen Völkern das Haus Israels, wie man ein Sieb schwenket, und nicht wird fallen Verbundenes zur Erde. — Das Bild ist im Ganzen deutlich. Einzelnes aber bedarf der Erläuterung und näheren Bestimmung. Die gewöhnlich angenommene Bedeutung Sieb mufs dem כְּבָרָה belassen werden; doch ist hier an ein Sieb zu denken, welches ähnliche Dienste leistete wie die Wurfschaufel, in dem das Getreide heftig geschwenkt und also gereinigt, nicht etwa durch blofses Sichten von dem bei der eigentlichen Reinigung noch übrig gebliebenen Staube befreit wird, wie Paulsen, vom Ackerbau der Morgenländer p. 144., und mit ihm die meisten Ausll. annehmen. Ein solches Sieb, eine Art von Wanne, wird

Jes. 30, 24. neben der Wurfschaufel erwähnt; es kommt auch Luc. 22, 31. 32. vor, wo das σινιάζειν *vanno agitare* ist. Schon die LXX. haben hier nicht an ein gewöhnliches Sieb, sondern an ein zu gleichem Zwecke wie die Wurfschaufel dienendes Instrument gedacht: διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἐντέλλομαι καὶ λικμιῶ (A. λικμήσω) ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραὴλ, ὃν τρόπον λικμᾶται ἐν τῷ λικμῷ. Hesych. λικμῷ, πτύῳ. Und darauf führt schon das ein gewaltsames Verfahren andeutende הֲנִיעוֹתִי, und das Vorkommen desselben Bildes an so zahlreichen Stellen der Schrift, vgl. z. B. Jerem. 51, 2.: „ich will Worfler senden gegen Babel, die sie worfeln sollen und ihr Land ausfegen", 15 ,7. Matth. 3, 12., während der Gebrauch des gewöhnlichen Siebes zu solchem Zwecke nie vorkommt, und davon nie ein Bild entnommen wird. Das בְּכָל־הַגּוֹיִם nicht etwa durch Völker, sondern wie das entsprechende בַּכְּבָרָה zeigt, in oder unter allen Völkern. Die vielen Völker sind das geistige Sieb, das Mittel der Reinigung. Der Herr, dessen Werkzeuge sie sind, bedient sich ihrer zur Austilgung der Gottlosen. Durch seine verborgnen Gerichte, zu deren Ausführung er sich der Heiden bedient, werden sie hinweggerafft, vgl. V. 10. — Das צְרוֹר soll nach vielen Ausll. Korn, nach anderen Steinchen bedeuten. Beide Bedeutungen aber sind ganz willkührlich und blofs um des Contextes willen angenommen. Das Wort heifst immer, etwas Zusammengebundenes, Verbundenes, ein Bündel. Diese Bedeutung ist ganz passend an der einzigen Stelle aufser der unsrigen, welche nach der Meinung der Ausll. die Bedeutung Steinchen gebieterisch fordern soll, 2 Sam. 17, 13. „und zieht er sich zurück in eine Stadt, so legt ganz Israel an selbige Stadt Seile, und wir schleppen sie in den Bach, bis daselbst nicht mehr ein Verbundenes gefunden wird". Das Verbundene, vergl. das צְרֹר אֶבֶן, ein Bündel Steine, Prov. 26, 8., steht entgegen einzelnen Fragmenten. Es soll in der Stadt kein Stein auf dem andern bleiben. Diese Bedeutung ist auch hier passend, ja

passender als die andere. Den Gottlosen als loser, dem Spiele des Windes ausgesetzter Spreu, stehen die vom Herrn in ein Bündel zusammengebundenen und deſshalb nicht durch das Sieb fallenden Frommen entgegen. Das Zusammenbinden in ein Bündel als Bild sorgfältiger Bewahrung auch 1 Sam. 25, 29.: „und es erheben sich Menschen, dich zu verfolgen und zu suchen deine Seele, und es ist die Seele meines Herrn gebunden ins Bündel der Lebendigen bei dem Herrn, deinem Gott, und die Seele deiner Feinde wird er wegschleudern mit der Schleuder", vgl. Hos. 13, 12. Hiob 14, 17. Die falsche Erklärung ist hier, wie bei unzähligen Stellen, daraus hervorgegangen, daſs man sich in die freie Behandlung der Bilder in der Schrift nicht zu finden weiſs und bei jedem eine strenge Durchführung verlangt, ein Verlangen, dem nicht einmal ein neuerer Dichter Genüge leistet. Von dieser willkührlichen Voraussetzung aus meinte man, der Spreu müsse nothwendig das Korn entgegenstehen.

V. 10. Durch das Schwert werden sterben alle Sünder meines Volkes, die da sprechen: nicht herankommen und nicht vorschreiten wird zu uns das Böse. Damit die vorhergehende Milderung der Strafdrohung nicht von denen an sich gerissen werde, denen sie nicht angehörte, stellt der Prophet noch einmal, ehe er zur weiteren Ausführung der Verheiſsung übergeht, die Drohung in ihrer ganzen Schroffheit hin. Über den nur scheinbar intransitiven Gebrauch des הִגִּישׁ und des יִקְרַיִם vgl. Ew. p. 189.

V. 11. An diesem Tage werde ich aufrichten die Hütte Davids die verfallene, und ihre Risse vermauern und ihr Zerstörtes aufrichten, und sie bauen, wie die Tage der Ewigkeit. Das: an diesem Tage, ganz allgemein, dann, wenn die göttlichen Strafgerichte eingebrochen sind und ihr Werk an Israel vollendet haben. Das μετὰ ταῦτα, wodurch Jacobus Act. 15, 15. es wiedergibt, drückt den Sinn ganz aus. Das *Part.* נִפֶּלֶת drückt nach der gewöhnlichen Bedeutung des Partic., Ewald, S. 533., einen fortdauernden

Zustand aus. Schon die Hütte für sich führt auf einen herabgesunkenen Zustand des Hauses David. Den stolzen Davidischen Pallast sieht der Prophet in eine niedere Hütte verwandelt, überall zusammengestürzt und durchlöchert. Denselben Gedanken drückt Jes. C. 11, 1. unter einem andern Bilde aus. Dort wird das Davidische Haus der abgehauene Stamm Isais genannt, der einen neuen Schöfsling treibt. — Es könnte nun scheinen, als ob der Prophet hier den Ruin des Hauses David blofs voraussetze, ohne ihn im Vorhergehenden ausdrücklich erwähnt zu haben. Aber dem ist doch nicht so. Den Ruin des Hauses David betrifft die ganze vorhergehende Strafdrohung. Denn leidet das Reich, so leidet auch die Herrscherfamilie. Den engen Zusammenhang beider deutet der Prophet im Folgenden selbst an. Gewifs nicht ohne Ursache ist der Wechsel der *Suff.;* das *Suff.* in פִּרְצֵיהֶן bezieht sich auf die beiden Reiche, das in הֲרִיסֹתָיו auf David, das in בְּנִיתִיהָ auf die Hütte, das *Subj.* zu יִירָשׁוּ ist das Volk. Dadurch wird angedeutet, dafs David, seine Hütte, die Reiche, das Volk, dem Wesen nach eins sind, eins mit dem andern steht und fällt. Das יְמֵי ist *Nom.*, nicht *Acc.* Die Vergleichung ist blofs angedeutet, vgl. zu Hos. 2, 17. Über das עוֹלָם Th. 2. S. 432. — Die Grundlage bildet die Verheifsung an David 2 Sam. C. 7., vgl. bes. V. 16.: „und fest ist dein Haus und dein Reich bis in Ewigkeit vor dir, dein Thron wird seyn fest bis in Ewigkeit". Diese Beziehung bemerkte schon Calvin: *quum dicit propheta, sicut diebus antiquis, confirmat doctrinam illam, quod scil. non fluet aequabili cursu regni dignitas, sed tamen talem fore instaurationem, ut facile constet, deum non frustra pollicitum fuisse Davidi regnum aeternum.* Davids Herrschaft hatte schon durch die zur Zeit des Propheten vorhandene Trennung der beiden Reiche einen bedeutenden Stofs erlitten. Noch weit tiefer sollte sie und mit ihr das Volk in Zukunft herabsinken. Aber bei dem Allen bleibt Gottes

Verheifsung in ihrer Wahrheit. Gottes Gerichte verschliefsen seiner Gnade nicht den Weg, sondern sie bahnen ihr denselben. Dafs das verheifsene Heil nur durch den Stamm Davids dem Volke zu Theil werden kann, sagt der Prophet deutlich. Wie könnte er sonst die Hütte Davids mit den beiden Reichen und mit dem Volke identificiren? Die Person des Wiederherstellers bezeichnet er nicht näher. Die Hauptsache ist ihm, wie Hoseas, vgl. zu 2, 2. und 3, 5., das Haus Israel darauf aufmerksam zu machen, dafs das Heil ihm nur aus der Wiedervereinigung mit Judah, aus der Wiederanschliefsung an den Stamm Davids hervorgehen könne, vgl. Ez. 37, 22.: „Und ich mache sie zu Einem Volke im Lande auf den Bergen Israels, und Ein König wird ihnen allen König seyn, und nicht werden sie mehr seyn zwei Völker, und nicht mehr getheilt in zwei Reiche". Stand erst diefs fest, so konnte über die Person kein Zweifel mehr seyn. Dafs die David ertheilte Verheifsung in dem Messias ihre Enderfüllung finden werde, war damals allgemein bekannt. Die Messianische Beziehung unserer Stelle wurde von den älteren Juden einstimmig anerkannt. Hieronymus bemerkt: *Et in hoc prophcta et in caeteris, quaecunque de aedificatione Hierusalem et templi et rerum omnium beatitudine praedicantur, Judaei in ultimo tempore vana sibi exspectatione promittunt, et carnaliter implenda commemorant.* Aus unserer Stelle erhielt der Messias den Namen בר נפלים, *filius cadentium*, der aus der erniedrigten Davidischen Familie Entsprossene, vgl. Sanhedrin Fol. 96, 2.: *R. Nachman dixit ad R. Isaacum: an audisti, quando* בר נפלים *venturus sit? Hic respondit: quisnam est ille? R. Nachman ait: Messias. R. Isaacus: an vero Messias ita vocatur? Ille: utique, Am.* 9, 11.*: eo die erigam tabernaculum Davidis lapsum.* In *Breschit Rabbah sect.* 88. heifst es: *quis exspectasset, ut deus tabernaculum Davidis lapsum erigeret? Et tamen legitur Am.* 9. 11.*: illo die etc. Et quis sperasset fore, ut totus mundus fiat*

fasciculus unus? q. d. Zeph. 3, 9.: *Tunc convertam ad populos labium purum, ut invocent omnes nomen domini ipsique serviant labio uno. Non est autem dictum hoc, nisi rex Messias.* Schöttgen p. 70. Andere Stellen, besonders aus dem Sohar ebendaselbst p. 111. 566.

V. 12. Auf dafs sie einnehmen den Rest Edoms und aller der Heiden, über welche mein Name genannt wird, spricht der Herr, der dieses thut. Calvin: *constat nobis hoc praecipuum caput, nempe promitti hic regni propagationem sub Christo: acsi diceret Judaeos angustis finibus fuisse inclusos etiam quum maxime floreret regnum Davidis, quia sub Christo dilatabit deus eorum fines, ut longe lateque dominentur.* Auf die Zeiten Davids, von denen in den letzten Worten des vorigen Verses die Rede gewesen, wird hier offenbar angespielt. Diefs zeigt schon die Nennung der Edomiter. Diese waren durch David der Theokratie unterworfen worden. Nachher hatten sie sich, den Verfall der Hütte Davids benutzend, wieder frei gemacht. Der wiederaufgerichteten Hütte Davids, der verherrlichten Theokratie, werden nicht nur sie, sondern auch die übrigen Heidenvölker unterworfen werden. Mit Beziehung auf jene frühere Begebenheit, welche der auf demselben Grunde, der Obhut Gottes über seine Gemeinde, seiner Sorge für sein Reich, beruhenden späteren zum Vorbilde und Vorspiele diente, und eine Realweissagung auf dieselbe bildete, wird hier für die letztere das V. יִירְשׁוּ gewählt. Diefs bezeichnet nur das Dafs, worin beide Begebenheiten übereinstimmen; über das Wie, worin sie verschieden sind, gibt es keinen Aufschlufs; diefs bleibt dem Folgenden überlassen. Indem der Prophet nur vom Reste Edoms redet, sieht er zurück auf die Drohung in C. 1. Nur welche bei dem dort angekündigten Gerichte verschont geblieben sind, sollen unter die segensreiche Botmäfsigkeit des Reiches David kommen. Von welcher Art diese Botmäfsigkeit seyn wird, nicht eine Erniedrigung, sondern eine Erhöhung,

zeigen die Worte: über welche mein Name genannt wird. Diese Redensart erlaubt gar nicht, an ein solches Verhältnifs der Idumäer und der übrigen Völker zu der Theokratie zu denken, wie es zur Zeit Davids in Bezug auf die überwundenen Völker stattfand. Sie bezeichnet immer das Verhältnifs näher, innerlicher Angehörigkeit, und mufs diefs bezeichnen. Denn der Name Gottes ist nie ein blofser *titulus sine re*, das Genanntwerden nicht ein willkührliches, vielmehr ist das Genanntwerden des Namens Gottes über Jemanden die äufsere Manifestation seines Seyns in ihm und mit ihm. Als Gottgeweihte, zu seinem heiligen Volke Gehörige, nicht anders wie jetzt Israel, sollen sie in Zukunft betrachtet und behandelt werden — *non spectentur amplius in persona sua, sed in persona dei.* Man betrachte nur den niederen Gebrauch der Redensart, Gen. 48, 5., wo das: „über den Namen ihrer Brüder sollen sie genannt werden in ihrem Erbtheile", s. v. ist als: sie sollen ihren Brüdern einverleibt seyn, keine von der ihrigen abgesonderte Existenz haben. Man vgl. den höheren Gebrauch von dem Volke Israel, Deut. 28, 9. 10.: „erheben wird dich der Herr ihm zum heiligen Volke, wie er geschworen dir: — — und es sehen alle Völker der Erde, dafs der Name des Herrn genannt wird über dir und fürchten sich vor dir". Hier entspricht das Genanntwerden des Namens Gottes über Israel dem: ein heiliges Volk des Herrn seyn, von der profanen Welt durch die Mittheilung seiner Heiligkeit abgesondert. Es ist dasselbe, was das sonstige: ich bin in deiner Mitte oder in dir, nur dafs diefs Seyn Gottes in dem Volke, und des Volkes in ihm hier zugleich nach seiner äufseren Erkennbarkeit bezeichnet wird. Jerem. 14, 9.: „und du bist in unserer Mitte, o Herr, und dein Name wird über uns genannt". Jes. 63, 19.: „Wir sind, über die du seit ewig nicht geherrscht, und über die dein Name nicht genannt worden". — Ferner von dem Tempel Jerem. 7, 10. 11. „Und ihr kommt und steht vor mir in diesem Hause, über welchem meine Name ge-

nannt wird. Ist etwa eine Räuberhöhle dieſs Haus, über welchem mein Name genannt wird, in euren Augen". Nicht etwa das ist der Grund der Gröſse des Frevels, daſs der Tempel, etwa wie der zu Bethel, durch Willkühr des Volkes den Namen des Hauses Gottes führte, sondern daſs er wahrhaft das Haus Gottes war, daſs Gott dort aus gnadenreicher Herablassung, im Vorspiele seines Wohnens in Christo, reell gegenwärtig. Man vgl. Deut. 12, 5.: „der Ort, welchen der Herr erwählen wird aus allen Stämmen, zu setzen seinen Namen dort". Endlich von einzelnen Personen, die Gott in besonderem Sinne zu den Seinen, zu seinen Repraesentanten, zu Trägern seines Wortes, zu Vermittlern seiner Offenbarungen gemacht hat. Jerem. 15, 16.: „ich fand deine Worte und aſs sie, und es wurden mir deine Worte zur Freude und zur Wonne des Herzens; denn genannt wurde dein Name über mir, Jehovah, Gott der Heerschaaren", s. v. a. denn ich war dein, des allmächtigen Gottes, Bote und Stellvertreter. — Das: also spricht der Herr, der dieses thut, soll den Glauben an die unglaublich erscheinende Verheiſsung stärken, indem es darauf aufmerksam macht, wie der Verheiſsende und der Ausführende derselbe sey, vgl. Jerem. 33, 2.: „Also spricht der Herr, der es macht, der Herr, der es bildet zur Ausführung, der Herr, sein Name". — Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde durch die falsche Auffassung unseres Verses ein wichtiges historisches Ereigniſs allein hervorgerufen. Hyrcan zwang die von ihm besiegten Idumäer, sich beschneiden und auf diese Weise der Theokratie einverleiben zu lassen, so daſs sie ihre nationale Existenz und ihren Namen ganz daran gaben. Jos. 13, 9, 1. Prideaux, Th. 5. p. 16. Dieſs Verfahren weicht so sehr von dem sonst gewöhnlichen ab — David dachte nicht daran, ein ähnliches gegen die Idumäer und andere von ihm besiegte Völker zu beobachten, — daſs es nothwendig eines speciellen Erklärungsgrundes bedarf, und diesen liefert unsere Stelle. Hyrcan wollte die in ihr enthaltene Weissagung wahr machen.

Allein damit lief es schlecht ab. Er bedachte nicht, 1. dafs die Aufnahme der Idumäer in das Reich Gottes hier in Verbindung gesetzt wird mit der Wiederherstellung der Hütte Davids, also nur von einem Könige aus dem Davidischen Stamme ausgehen konnte. 2. Dafs hier nicht von einer auf menschlicher Willkühr beruhenden Aufnahme in das Reich Gottes, sondern von einer inneren, den vollen Genufs der göttlichen Segnungen mit sich führenden die Rede ist, die nur von Gott ausgehen kann. Wie leicht übrigens ein Hyrcan in solchen Irrthum verfallen konnte, das zeigt das Beispiel eines Grotius, der, ungeachtet er die wahre Erfüllung vor Augen hatte, doch bei dieser Scheinerfüllung stehen blieb. Durch einen ähnlichen Mifsverstand alttest. Weissagungen wurden auch andere wichtige Begebenheiten herbeigeführt, z. B. nach Josephus ausdrücklichem Zeugnifs die Erbauung des Ägyptischen Tempels, und wie wir später sehen werden, der Tempelbau des Herodes.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, die neutestamentliche Anführung unserer Stelle, Act. 15, 16. 17., ins Auge zu fassen. Olshausen hat bei ihr auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht, welche von den meisten Ausll. unbeachtet geblieben. Man sehe nicht ein, wie sich die Citation auf die vorliegende Streitfrage beziehe. Dafs die Heiden in das Reich Gottes aufgenommen werden sollen, darüber seyen beide Partheien eins gewesen; es habe sich nur um die Art und Weise gehandelt, ob ohne oder mit Beschneidung; und hierüber gebe die Weissagung, die sich nur auf das Dafs beschränke, keine ausdrückliche Bestimmung. Diese Schwierigkeit beruht aber nur auf der, wenngleich sehr verbreiteten, doch falschen Ansicht, als führe Jacobus zwei ganz unabhängig neben einander stehende Gründe an, zuerst in V. 14. die Realerklärung Gottes durch seinen, den Heiden ohne Beschneidung gegebenen heiligen Geist, dann V. 16. und 17. das Zeugnifs des A. T. Das Richtige ist vielmehr, beides zusammen ist

nur ein Grund. Ohne jenes Zeugnifs, was Gott, der Herzenskündiger, den Heiden abgelegt, da er ihnen den heiligen Geist gegeben und keinen Unterschied gemacht zwischen ihnen und Israel, würde der prophetische Ausspruch keine Bedeutung haben. Mit ihm zusammen genommen gewinnt er dieselbe. Nun erhält auch schon sein Stillschweigen in Bezug auf jene von den pharisäisch Gesinnten verlangte Bedingung Bedeutung. Simeon hat erzählt, wie Gott zuerst geruhte zu nehmen Volk aus den Heiden auf seinen Namen, und von einem andern Wie weifs auch die alttestamentliche Stelle nichts, wo von dem Dafs auf so nachdrückliche Weise geredet wird.

Der Apostel begnügt sich nicht mit der Anführung von V. 12., er schickt V. 11. voraus, weil dieser den Beweis lieferte, dafs der in V. 12. enthaltene Ausspruch auf die damalige Zeit ging. Schon war durch Christum dasjenige eingetreten — wenigstens dem Keime nach, der das ganze Wesen schon in sich beschlofs, das sich nachher aus ihm entfaltete, — womit hier die Bekehrung der Heiden unmittelbar verbunden wird. Weil es aber bei V. 11. nur auf den Hauptgedanken ankam, so wird er etwas abgekürzt. Die Übersetzung der LXX. liegt offenbar zu Grunde.

Die Anführung von V. 12. stimmt mit den LXX so gut wie wörtlich überein. Sie folgt ihnen in ihrer bedeutenden Abweichung vom Hebr. Texte. Statt: damit sie besitzen den Rest Edoms, haben sie nämlich: ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων με (dafür Luc. τὸν κύριον, was sich auch in dem *cod. Alex.* findet, aber wahrscheinlich aus ihm herübergenommen). Wie diese Übersetzung entstand, ob die Alex. eine andere Lesart, למען ידרשו שארית אדם, vor sich hatten, oder ob sie sich blofs verlasen, oder ob sie nach Lightfoots Meinung (zu Act. l. c.) absichtlich die Worte so umbogen, oder ob sie nur den ungefähren Sinn wiedergeben wollten, in welchen beiden letzteren Fällen man annehmen müfste, dafs sie, wie es im Talmud so häufig geschieht, und wie

schon Jeremias im Verhältnifs zu den älteren Propheten so oft thut, durch eine Art von Spiel, den Gedanken der wesentlichen Übereinstimmung veräufserlichend, Worte wählten, welche dem in einigen Schriftzügen veränderten Hebräischen Texte genau entsprachen — diefs zu bestimmen ist von geringer Wichtigkeit, nur dafs der Gedanke an eine eigentliche verschiedene Lesart, an eine solche, die auf der Auctorität guter Handschriften beruht hätte, als mit dem Charakter der sonstigen Abweichungen der LXX. und mit der Einstimmigkeit unserer Hebräischen Handschriften an unserer Stelle unverträglich beseitigt werden mufs.

Wohl aber verdient die Behauptung von Olshausen unsere Aufmerksamkeit, in der Hebräischen Form habe die Stelle für Jakobus durchaus nicht geeignet zu seinem Zwecke scheinen können; es müsse daher im Schoofse der Versammlung diefsmal Griechisch gesprochen worden seyn.

Ob diefs geschehen, lassen wir dahin gestellt seyn; es läfst sich aus andern Gründen wahrscheinlich machen. Aus dem von Olsh. angeführten aber folgt es keineswegs. Die Stelle war nach dem Hebräischen Texte grade so geeignet zum Beweise, wie nach der Alex. Version. Denn der Idee nach ist diese vollkommen treu und richtig. Das Einnehmen in dem Sinne, wie es von Amos gebraucht wird, hat das Suchen zu seiner nothwendigen Grundlage. Wie kann wohl geistlicher Besitz, geistliche Herrschaft durch das Volk des Herrn stattfinden, ohne dafs der Herr von den zu Beherrschenden gesucht wird? vgl. das: „und auf sein Gesetz werden die Eilande harren", Jes. 42, 4. Dafs die Erwähnung Edoms bei Amos nur eine individualisirende ist, dafs die Idumäer nur als ein Volk namentlich genannt werden, dessen früherer besonders heftiger Hafs gegen das Bundesvolk, vgl. C. 1. V. 11., seine spätere demüthige Unterwerfung um so mehr als Werk der Allmacht Gottes und seiner über seinem Volke waltenden Liebe erscheinen liefs, zugleich auch mit Rücksicht auf die frühere Besitz-

nahme unter David, erhellt doch wohl deutlich aus dem Folgenden: und aller Heiden. Die Alex. haben weiter nichts gethan, als dem Besonderen, das als Theil des Allgemeinen auch bei Amos bezeichnet wird, sogleich das Allgemeine substituirt, was dieſs Besondere mit unter sich befaſste.

Mag aber Jacobus oder mag Lucas die Worte nach der Al. Version angeführt haben, so ist diese Stelle eine von den hunderten, welche das starke Dringen und Treiben auf die Verbesserung unserer kirchlichen Version der Schrift, wie es z. B. bei v. Meyer und Stier sich kund gibt, als übertrieben erscheinen lassen. Der Heiland und seine Apostel schlieſsen sich an die damals gangbare Übersetzung ohne Bedenken an, so oft ihre Abweichungen nur die Worte, nicht die Idee betreffen. Gehen wir von diesem Principe aus, wie schmilzt dann der Berg von Anklagen zusammen, den man gegen Luthers Übersetzung aufgehäuft hat!

V. 13. Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und es reicht der Pflügende an den Erndtenden und der Keltertretende an den Samenstreuenden. Und es träufeln die Berge Most und alle Hügel zerflieſsen. Der Grundgedanke ist der: wo der Herr ist, da auch die Fülle seiner Gaben. Die Einkleidung wird in der ersten Hälfte aus Levit. 26, 3—5. entnommen: „wenn in meinen Gesetzen ihr wandeln werdet, und meine Gebote haltet und thut: so gebe ich eure Regen zu ihrer Zeit, und das Land gibt seinen Ertrag und der Baum des Feldes gibt seine Frucht. Und es reichet euch die Dreschzeit an die Weinlese, und die Weinlese reichet an die Saatzeit". Wenn der Herr durch seine Gerichte seine Gemeinde gereinigt hat, dann wird die von ihm durch seinen Diener Moses verheiſsene fröhliche Zeit des Segens eintreten. Cocc.: *unus metet, alter statim arabit, unus sparget semina in agro arato, simul alius calcabit uvas, ut ultimo anni tempore fieri solet, continuum opus erit, continuus fructus. Qualem fertilitatem troglodyticae cujusdam*

regionis, exercit. 249, 2. *describit Scaliger: toto anno seritur et metitur, eodem tempore mandatur semen arvis, et aliud triticum adolescit, aliud spicatur, aliud metitur, aliud lectum avehitur ad trituram, atque inde ad horreum.* — Die zweite Hälfte stimmt, was wohl nicht zufällig ist, vgl. die Einl. zu Joel, mit Joel 4, 18. überein: „zu dieser Zeit werden die Berge Most triefen, und die Hügel Milch gehen". Nach Vergleichung der Stelle kann das Zerfliefsen der Hügel nur ihre Auflösung in Bäche von Milch, Most und Honig bezeichnen, mit Anspielung auf die Bezeichnung des gelobten Landes im Pentateuch (Exod. 3, 8.) als eines solchen, das von Milch und Honig fliefst.

V. 14. Und ich wende das Gefängnifs meines Volkes Israel, und sie bauen verwüstete Städte und wohnen, und pflanzen Weinberge und trinken ihren Wein, und machen Gärten und essen ihre Frucht. Die Redensart: das Gefängnifs wenden, bezeichnet hier, wie immer, die *restitutio in integrum.* Das Gefängnifs, Bild des Elendes.

V. 15. Und ich pflanze sie in ihrem Lande, und nicht sollen sie mehr ausgerissen werden aus ihrem Lande, das ich ihnen gegeben, spricht der Herr, dein Gott. Vgl. S. 61. ff.

Der Prophet Micha.

Vorbemerkungen.

Micha weissagte, nach der Überschrift, unter Jotham, Ahas und Hiskias. Defshalb darf man es aber nicht unternehmen wollen, seine Weissagungen zu trennen, und der Regierung jedes dieser Könige einzelne Reden zuzutheilen. Vielmehr bildet die ganze Sammlung nur Ein Ganzes. Zu Ende seiner prophetischen Thätigkeit, unter Hiskias, verzeichnete der Prophet schriftlich, was ihm während der ganzen Dauer derselben von Gott für alle Zeiten Wichtiges geoffenbart worden. Er vereinigte alle seine vereinzelten, ihm in mehrfacher Wiederholung zu Theil gewordenen Anschauungen in Ein Gesammtbild, gab aus dem Zerstreuten eine Quintessenz, das Wesentliche, von dem uns bei keinem von Gott erleuchteten Manne irgend etwas verloren gegangen, mit Ausscheidung des Zufälligen, des rein Localen und Temporellen.

Diese allein richtige Ansicht, welche so viel zum Verständnifs des Propheten beiträgt, wurde schon von mehreren älteren Gelehrten aufgestellt. So sagt Lightfoot *(ordo temporum, opp. 1. p. 99.): facilius concipitur materiam totius libri illius exhibere argumentum prophetiae, quod tenuit sub unoquoque horum regum, quam ut statuatur, quae libri illius capita edita sint singulis horum regum temporibus.* Und Majus *(oeconomia temporum p. 898.)* bemerkt:

diversis temporibus et sub diversis regibus eadem subinde repetiit. In neuerer Zeit aber hat man sie allgemein verlassen, nur dafs De Wette (Einl. p. 344.) bezweifelt, dafs eine genaue Trennung der einzelnen Weissagungen gelingen werde. Justi, Hartmann, Eichhorn und Bertholdt suchen jene Trennung vorzunehmen, ohne irgend die Berechtigung dazu weiter zu untersuchen.

Führen wir den Beweis, dafs eine solche nicht stattfinde, vielmehr ihr Gegentheil, zuerst aus den Weissagungen selbst. Wäre man überhaupt berechtigt, sie nach Zeit und Veranlassung zu scheiden, so könnte nur eine Abtheilung in drei Reden vorgenommen werden, C. 1. 2., C. 3—5. und C. 6. 7., wie sie sich auch bei Eichhorn, in den älteren Auflagen der Einl., und bei Justi, in der Bearbeitung des Micha p. 27. ff., vorfindet. Dafs jeder andere Abschnitt, den man zu diesen noch hinzufügen möchte, willkührlich angenommen wird, läfst sich leicht darthun. Denn 1. Jede dieser Reden bildet ein in sich abgeschlossenes Ganze, in dem die verschiedenen Bestandtheile der prophetischen Rede, Bestrafung, Drohung, Verheifsung sich wiederholen. Reifst man diese Reden auseinander, so bekommt man eben nur *lacera membra* einer prophetischen Rede. Trennt man z. B. mit Eichhorn (Aufl. 4. Th. 4. p. 370.) und mit Bertholdt (p. 1638.) C. 1. und C. 2., so enthält die erste Rede blofse Drohung. Reifst man mit Eichhorn (p. 376.) die zweite Rede C. 3—5. in zwei auseinander, C. 3, 1—4, 4. und 4, 5. — 5, 14., so beginnt die zweite gegen alle Ordnung mit der Verheifsung, und die Bestrafung, so wie eigentlich auch die Drohung, fehlt ganz. 2. Jede der drei ein harmonisches Ganze bildenden Reden beginnt mit dem שִׁמְעוּ, höret. Dafs diefs nicht zufällig ist, geht aus dem Anfange der ersten Rede, שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם, höret es Völker ihr alle, deutlich hervor. Diese Worte sind buchstäblich dieselben, mit denen des Propheten älterer Namensgenosse nach 1 Regg. 22, 28. die ganze Welt aufrief, aufmerksam zu seyn auf den merkwürdigen Kampf

des wahren und des falschen Prophetenthums. Der Prophet beginnt offenbar absichtlich mit denselben Worten, mit denen Micha seine Rede an den Ahab, vielleicht seine ganze prophetische Thätigkeit beschlossen hatte. Er kündigte schon hiedurch an, was man von ihm zu erwarten habe, zeigte, dafs man seine Thätigkeit als eine Fortsetzung der seines um Gott eifernden Vorgängers zu betrachten, dafs er mit ihm mehr gemein habe, als den blofsen Namen. Zwar hat Rosenm. *(proll. ad Mich. p. 8.)* behauptet, diese Worte seyen dem älteren Micha nur in den Mund gelegt, und aus dem Anfang unserer Weissagung herübergenommen. Allein der Grund, den er dafür anführt, es lasse sich nicht absehen, wie es jenem älteren Micha in den Sinn kommen können, alle Völker zu Zeugen einer Verkündung aufzurufen, welche blofs den Ahab betraf, bedarf wahrlich keiner ausführlichen Widerlegung. Warum werden denn Deut. 32, 1., Jes. 1, 2. Himmel und Erde zu Zeugen einer Verkündung angerufen, welche blofs das Jüdische Volk betraf? Wer sieht nicht, dafs dem Propheten Israel allein als ein zu geringes Auditorium erscheint für die Ankündigung der grofsen Entscheidung, die er so eben ausgesprochen, grade so wie die Psalmisten (vgl. z. B. Ps. 96, 3.) auffordern, den Heiden die Grofsthaten des Herrn zu verkünden, weil Palästina für sie zu enge ist. — Steht es nun fest, dafs der Prophet das Höret mit bestimmter Absicht gebrauchte, findet es sich an der Spitze der drei in sich abgeschlossenen Reden, dreimal da, wo auch nach der Annahme unserer Gegner eine neue Rede beginnt, so läfst sich doch wohl mit Grund annehmen, dafs es des Propheten Absicht war, das Höret zwar nicht auf den Anfang einer neuen Rede zu beschränken (vgl. dagegen 3, 9.), aber doch keine neue Rede ohne dasselbe anzufangen, so dafs also schon sein Fehlen gegen die Annahme eines neuen Abschnittes entscheidet. 3. Es finden sich, sobald man eine von jenen drei Reden zerstückeln will, sogleich bei aufmerksamer Beobachtung manche Einzelheiten vor, welche die Zusammengehörigkeit

der

der Theile und somit die Verstümmeltheit der angeblichen Ganzen erweisen. So können Cap. 1. und 2. schon deſshalb nicht von einander getrennt werden, weil die Verheiſsung C. 2. V. 12. 13. sich auf die Drohung C. 1, 5. zurückbezieht. Sie geht auf ganz Israel, grade wie die Drohung in Cap. 1., während in der Bestrafung und Drohung C. 2. das Auge des Propheten nur auf das Hauptobject seiner Wirksamkeit, auf Judah, gerichtet war, das ihn auf Israel nur deſshalb manchmal einen Blick thun lieſs, damit er den Gedanken abwehre, es sey ein für immer vom Leibe abgeschnittenes Glied, vielmehr durch die Ausdehnung der Drohung und Verheiſsung auch auf dieses zeige, es gehöre in Fluch und in Segen noch zur Theokratie, eine Nachweisung, die auch für den nächsten Wirkungskreis des Propheten, für Judah, von der gröſsten Wichtigkeit war. Die Zusammengehörigkeit von Cap. 3, 1—4, 4. und Cap. 4, 5. — Cap. 5, 14. konnte nur von einem Gelehrten geläugnet werden, der sich das *minima non curat* zum Wahlspruch genommen zu haben schien. Die angebliche neue Rede beginnt ja mit כִּי. In V. 6. sieht das: an diesem Tage, auf die vorhergehende Beschreibung der Messianischen Zeit zurück. Dazu kommt, daſs V. 5. durch die Vergleichung der Parallelstelle Jes. 2, 5. als noch zu derselben Rede mit dem Vorhergehenden gehörend erwiesen wird.

Aber auch jene drei Abschnitte, die wir bisher als die einzigen vorhandenen nachgewiesen haben, können nur insofern als solche angesehen werden, als die Rede in ihnen einen neuen Ansatz nimmt, einen neuen Kreislauf beginnt. Sie dürfen nicht als in sich abgeschlossen und durch die Zeit der Abfassung von einander geschieden betrachtet werden. Denn auch bei ihnen finden sich Spuren der engen Zusammengehörigkeit. Als eine solche kann schon der gleichförmige Anfang durch höret betrachtet werden. Die zweite Rede C. 3, 1. beginnt mit שִׁמְעוּ. Das *Fut.* mit *Vav convers.* aber schlieſst stets und ohne Ausnahme eine neue Handlung an die vorhergehende an,

und kann nie stehen, wo ein absolut neuer Anfang ist, vgl. Ewald p. 547. Seine Bedeutung hier, wo es bei dem Übergange von der Verheifsung zur neuen Bestrafung und Drohung steht, entwickelt schon treffend Chr. Bened. Michaelis so: *dum vero ab exoptatis illis temporibus, quae modo promissa sunt, nimium absumus, dixi interim sc. ad continuandum elenchum contra malos principes ac doctores C. 2. coeptum.* Die Worte von C. 3, 1.: „Höret doch ihr Häupter Jakobs und ihr Fürsten des Hauses Israel", stehen in deutlicher Beziehung auf C. 2, 12.: „Sammeln werde ich Jakob dich ganz, versammeln den Rest Israels". Der Prophet wählt bei der neuen Drohung ganz dieselbe Bezeichnung, wie bei der vorhergehenden Verheifsung, um zu verhüten, dafs die erstere nicht auf falsche Sicherheit gezogen werde. Nicht etwa Samaria allein, ganz Israel ist das Object der göttlichen Strafe; nur der Rest Israels soll gesammelt werden. Noch deutlicher tritt die Beziehung auf die vorige Rede hervor in V. 4.: „Dann werden sie schreien zum Herrn, und er wird ihnen nicht antworten, verbergen möge*) er sein Angesicht vor ihnen zu dieser Zeit, wie sie gegen ihn gefrevelt". Da in V. 1—3. noch nicht von göttlichen Gerichten die Rede gewesen, so kann sich das dann, und das zu dieser Zeit, nur auf die Strafdrohungen C. 2, 3. ff. beziehen, die speciell auf die gottlosen Grofsen gehen.

So haben wir also rein durch innere Gründe das zu Anfang aufgestellte Resultat bestätigt. Die Überschrift, deren Auctorität nur zu Gunsten willkührlicher und offenbar falscher Hypothesen nach dem Vorgange von Hartmann, von Eich-

*) Nicht: wird er, wogegen das *Fut. apoc.* Der Prophet verwandelt, um sein Wohlgefallen an den Handlungen der göttlichen Gerechtigkeit auszudrücken, die Vorherverkündung in den Wunsch, grade so, wie Jesaias C. 2, 9., wo die Ausll. meist ganz sprachwidrig annehmen, dafs אל für לא stehe.

horn und Bertholdt angegriffen worden, kündigt Gottessprüche an, die dem Micha unter der Regierung von drei Königen zu Theil wurden; die Prüfung des Inhaltes weist nach, dafs die Sammlung ein zusammengehöriges *uno tenore* abgefafstes Ganze bildet. Wie liefse sich beides wohl anders vereinigen, als durch die Annahme, dafs wir hier ein Gesammtbild der prophetischen Thätigkeit des Micha vor uns haben, dessen einzelne Bestandtheile zugleich verschiedenzeitig und gleichzeitig sind? Eine Annahme, bei der man noch den Vortheil hat, dafs man alle historischen Beziehungen in ihrer ganzen Wahrheit stehen lassen kann, und nicht durch die Beachtung der einen zur Ignorirung der andern sich verleiten zu lassen braucht, da ja bei ihr nichts natürlicher ist, als dafs der Prophet Verschiedenes und in verschiedene Zeiten Gehöriges mit einander verbindet.

Zu den inneren Gründen kommen nun aber noch ebenso bedeutende äufsere. Da Jeremias wegen seiner Weissagungen über den Untergang der Stadt zur Verantwortung gezogen ist, berufen sich die Ältesten zu seiner Rechtfertigung auf den ganz entsprechenden Ausspruch des Micha C. 3, 12.: „Darum wird euretwegen Zion als Feld gepflügt, und Jerusalem zu Schutthaufen werden, und der Berg des Hauses zu Waldhöhen". Es heifst Jer. 26, 18. 19.: „Micha weissagte in den Tagen des Hiskias, des Königes von Judah, und sprach zu dem ganzen Volke von Judah, u. s. w. Haben ihn wohl getödtet Hiskias, der König von Judah und ganz Judah? Fürchtete er nicht den Herrn und flehte ihn an, und es gereute den Herrn des Bösen, das er über sie geredet?" Dafs diese Stelle eine Auctorität für die Abfassung der Rede C. 3—5. unter Hiskias bilde, gestehen Alle zu. Wir dürfen sie aber wohl hierauf nicht beschränken, sondern müssen sie auf die ganze Sammlung ausdehnen. Denn, auch abgesehen von den Gründen, wodurch wir die Zusammengehörigkeit des ganzen Buches dargethan haben, es ist höchst unwahrscheinlich, dafs die Ältesten durch

mündliche Tradition die specielle Abfassungszeit einer einzelnen Rede gewufst haben, welche gar keine specielle Zeitbestimmung an der Spitze trägt, viel natürlicher die Annahme, dafs sie die Sammlung als ein Ganzes betrachteten, dessen einzelne Bestandtheile zwar früher schon von dem Propheten vorgetragen, unter Hiskias aber wiederholt und in eine Schilderung vereinigt worden seyen, und dafs sie den Hiskias defshalb nannten, theils weil man nicht mit Sicherheit bestimmen konnte, ob speciell dieser Ausspruch schon unter einem seiner Vorgänger, und unter welchem er gethan worden, theils weil unter den drei in der Überschrift genannten Königen Hiskias allein eine theokratische Auctorität bildete.

So wie wir nun aber an jener Anführung bei Jeremias einen Beweis für die schriftliche Aufzeichnung sämmtlicher uns erhaltenen Weissagungen unter Hiskias haben, so können wir aus Jes. C. 2. darthun, dafs sie wenigstens zum Theil auch schon früher ausgesprochen wurden. Das Problem des Verhältnisses von Jes. C. 2. V. 2—4. zu Micha C. 4, 1—3. löst sich nicht anders, als durch die Annahme, dafs Micha diesen Bestandtheil einer Weissagung, welche bei Jeremias unter Hiskias versetzt wird, schon unter Jotham aussprach, und dafs Jesaias bald nachher mit Michas an die Spitze seiner Weissagung gestellten Worten dasjenige ausdrückte, was auch ihm in der inneren Anschauung geworden, weil diese, dem Volke schon bekannt, ihres Eindruckes nicht verfehlen konnten. Jede andere Lösung läfst sich leicht als unhaltbar darthun. 1. Am wenigsten bedarf die jetzt allgemein aufgegebene Annahme, dafs die Stelle bei Jesaias originell sey, einer Widerlegung; vgl. dagegen Kleinert, Ächtheit des Jes. p. 356. 2. Verwerflich ist auch die Annahme, dafs beide Propheten eine ältere Weissagung benutzt haben sollen, wie Hitzig (über den Verf. von Mich. 1, 4. vgl. mit Jes. 2, 2—4. in den Studien und Crit. II. 2.) behauptet hat, eine von Joel ausgesprochene. Der Zusammenhang, in dem die Verse bei Micha stehen, ist dazu viel

zu eng. Zeigte er sich blofs darin, was gewöhnlich geltend gemacht wird, vgl. z. B. Kleinert l. c., dafs auf die drohende Strafrede in Cap. 3., in Cap. 4, 1. ff. die tröstliche Verheifsung einer herrlichen Zukunft für die Frommen folgt, dafs das ו in V. 1. sichtbar an das unmittelbar Vorhergehende anknüpft, so dürfte man diefs freilich nicht so ganz entschieden behaupten, obgleich auch dann schon ein Dritter, der diese Verse als sein Eigenthum in Anspruch nehmen wollte, für seine Ansprüche sehr stringente Beweise beibringen müfste, ganz andere wie die von Hitzig, die gar nicht den Namen von Beweisen verdienen (vgl. gegen die angebliche Verschiedenheit der Messianischen Idee I. 1. p. 205.). Allein die Beziehung ist eine weit engere. Die Verheifsung in C. 4, 1. 2. bewegt sich durchgängig in Antithesen gegen die Drohung C. 3, 12. „Der Berg des Hauses wird zu Waldhöhen", also verachtet, einsam und öde. Dagegen „Gegründet wird seyn der Berg des Hauses des Herrn auf dem Gipfel der Berge, erhaben vor allen Hügeln und es strömen zusammen auf ihn Völker". „Zion wird als Feld gepflügt, und Jerusalem zu Schutthaufen werden". Dagegen: „Von Zion wird ausgehen Gesetz und das Wort des Herrn von Jerusalem". Der verödete und verachtete Ort wird nun die Residenz des Herrn, von der aus er seine Befehle über die ganze Erde sendet, deren glänzender Mittelpunkt nunmehr Jerusalem ist. Um diesen Gegensatz um so unverkennbarer zu machen, beginnt der Prophet bei der Verheifsung grade mit dem Tempelberge, der in der Drohung das letzte Glied eingenommen, so dafs die *Oppositа* unmittelbar aneinander gerückt werden. Nicht zufällig ist es auch wohl, dafs er in der Drohung blofs von dem Berge des Hauses, in der Verheifsung von dem Berge des Hauses des Herrn redet. Der Tempel mufs, ehe er zerstört werden kann, aufgehört haben, das Haus des Herrn zu seyn, weshalb sich bei Ezechiel vor der Babylonischen Zerstörung die Schechinah aus ihm erhebt, vgl. Th. 2. p. 495. ff. Dafs man V. 5. nicht

von der Weissagung absondern darf, welche Jesaias vor Augen hatte, zeigt die Vergleichung von Jes. 2, 5.: „Haus Jakobs, auf, lafst uns wandeln im Lichte des Herrn". Diese Worte stehen nach der richtigen Erklärung, wonach durch das Licht des Herrn seine Gnade bezeichnet wird, und die von ihr nach dem Vorhergehenden zu ertheilenden Güter, und im Lichte wandeln heifst, sich der Theilnahme an der Gnade erfreuen, in genauer Beziehung auf das: „denn alle Völker werden wandeln, ein jedes im Namen seines Gottes, und wir werden wandeln im Namen des Herrn, unsers Gottes, in Ewigkeit", d. h. das Schicksal der Völker der Heidenwelt entspricht der Beschaffenheit ihrer Götter; weil diese nichtig sind, so versinken auch sie in Nichtigkeit; Israel dagegen nimmt an seines Gottes Gröfse Theil. Bei Jesaias und bei Micha derselbe Gedanke in derselben wesentlichen Einkleidung, nur dafs Jesaias, was bei Micha als reine Verheifsung steht, in eine Ermahnung umschafft, dafs Israel nicht durch eigene Schuld sich dieses Vorzugs vor den Heidenvölkern verlustig mache, dafs es nicht muthwillig von der lichten Bahn, die der Herr vor ihm eröffnet, abirre in die finstere Einöde. Diese Umbiegung bei Jesaias erklärt sich aber daraus, dafs er darauf bedacht war, sich den Übergang zu der Bestrafung zu bahnen, die nun von V. 6. an folgt, während Micha, der sie schon vorausgeschickt, in der Verheifsung fortfahren kann. 3. Es bleibt nun nur noch die Ansicht von Kleinert übrig, wonach die Weissagung Micha C. 3—5. zuerst unter Hiskias ausgesprochen seyn soll, und unter der Regierung desselben Königes, nur etwas später, die sie berücksichtigende des Jesaias C. 2 — 4. Allein auch diese erweist sich bei näherer Betrachtung als ganz unhaltbar. Die Schilderung des Zustandes des Volkes in sittlicher Hinsicht bei Jesaias, die allgemeine Verbreitung des Götzendienstes und der Lasterhaftigkeit, schliefst jede andere Zeit aus der Regierung des Hiskias aus, aufser dem ersten Anfang derselben, wo noch die Nachwirkung der Zeit des Ahas fortdauerte, wie denn auch

Kleinert defshalb annehmen mufs (p. 364.), dafs nicht nur die Weissagung des Micha, sondern auch die des Jesaias, noch in den ersten Monaten derselben abgefafst sey. Bei dieser Annahme treten aber andere unüberwindliche Schwierigkeiten ein. In dem ganzen Stücke des Jesaias erscheint die Nation als reich, blühend und mächtig. Am stärksten wird diefs ausgesprochen in C. 2, 7.: „voll ist sein Land von Silber, ohne Ende sind seine Schätze, voll ist sein Land von Rossen, ohne Ende sind seine Kriegswagen". Dazu die Beschreibung der Folge des Reichthums, des ungeheuren Luxus in C. 3, 16. ff., und die Drohung der Entziehung aller Macht und alles Reichthums, als eines graden Gegensatzes gegen den gegenwärtigen Zustand, auf den die Verblendeten die Hoffnung ihrer Sicherheit gründeten, und also des Herrn gar nicht zu bedürfen glaubten, C. 3, 1. ff. Diese Schilderung pafst nun auf den Regierungsanfang des Hiskias so wenig, dafs vielmehr ihr grades Gegentheil erwartet werden müfste. Die Syrisch-Ephraimitische Invasion, die Bedrängung durch die Assyrer und der ihnen zu zahlende Tribut, die beispiellos schlechte innere Verwaltung, der göttliche Unsegen, welcher auf dem ganzen Thun und Treiben ruhte, hatten unter dem gottlosen Ahas die unter Usias und Jotham gesammelten Reichthümer erschöpft, und die Quellen des Wohlstandes verstopft. Er hatte das Reich in dem Zustande des äufsersten Verfalles hinterlassen. Gewifs ungenügend ist, was Kleinert dagegen bemerkt, es möchten doch noch manche reiche Privatleute gewesen seyn. Der Reichthum sowohl als die Üppigkeit wird als etwas ganz Allgemeines geschildert, und damit die Armuth und das Elend der Zukunft in Contrast gestellt, der erstere, weil nach der sündigen Beschaffenheit der menschlichen Natur der Besitz der Güter dieser Welt ihren Mifsbrauch mit sich führt, als eine Mitursache des herrschenden Verderbens dargestellt. Die Schilderung des Volkes, als eines mächtigen im Kriege, ist damit auch nicht scheinbar beseitigt. Dazu kommen nun noch andere

Gründe für die Abfassung unter Jotham und gegen die unter Hiskias, namentlich bei der unverkennbaren chronologischen Anordnung der 12 ersten Capp. die Stellung zu Anfang der Sammlung, noch mehr aber die Unbestimmtheit und Allgemeinheit in der Drohung der göttlichen Gerichte, wie sie unserer Weissagung mit den ungefähr gleichzeitigen C. 1. u. C. 5. gemeinsam ist, während die Drohungen aus der ersten Zeit der Regierung des Ahas gleich einen weit bestimmteren Charakter haben. Durch diese Wahrnehmung werden wir unwillkührlich in eine Zeit geführt, in der Jesaias noch vorzugsweise das Amt der Ermahnung und Bestrafung verwaltete, und noch nicht so specieller Offenbarungen über die Ereignisse der damals noch ziemlich fernen Zukunft gewürdigt worden war, vielleicht in die Zeit, wo Jotham die Regierung für seinen noch lebenden Vater Usias administrirte, vgl. 2 Regg. 15, 5., bei welcher Annahme sich C. 3, 12. befriedigender erklärt, wie bei jeder anderen, und bei der man auch nicht ferner zu behaupten braucht, dafs die chronologische Reihenfolge, was gewifs nicht die Absicht des Sammlers war, durch C. 6. unterbrochen werde. Die feierliche, mit verstärkter Ertheilung der Gnade verbundene Berufung und Einweihung des Propheten zu seinem Amte ist wohl zu unterscheiden von der gewöhnlichen, wie sie ihm mit allen andern Propheten gemeinsam war. Wurde nun aber die Weissagung des Jesaias schon unter Jotham ausgesprochen, so mufste die des Micha damals schon vorhanden und im Munde des Volkes seyn, und da bei Jeremias ihre Abfassung unter Hiskias gesetzt wird, so folgt, dafs der Prophet unter der Regierung dieses Königes die ihm schon früher gewordenen Offenbarungen von Neuem vortrug.

In Bezug auf die allgemeine exegetische Litteratur verweisen wir auf Th. 2. p. 16. ff. Unter denjenigen, welche besondere Bearbeitungen des Micha geliefert haben, ist aus der älteren Zeit, neben Luther, *comment. in Micham*, nur Ed. Pococke zu erwähnen *(a commentary on the Prophecy of*

Micah. Oxf. 1677). Neben lästiger Breite, ermüdender Aufzählung und Widerlegung Jüdischer Ungereimtheiten und Mangel an tiefem Eindringen, doch auch nicht geringe Vorzüge, Fleifs in Sammlung des exegetischen Stoffes, eine im Ganzen natürliche Erklärungsweise. Die neuere Zeit hat für den Micha nicht viel mehr geleistet, wie für den Sacharjah. Von den Bearbeitungen von Grosschopf, Jena, 1798., von Justi, Leipz. 1799., und von Hartmann, Lemgo, 1800., genügt keine auch den billigsten Anforderungen.

Cap. 1. und 2.

Der Prophet beginnt mit den Worten: Höret, Völker, ihr alle, vernimm es, Erde und ihre Fülle, und es sey der Herr gegen euch Zeuge, der Herr aus seinem heiligen Tempel. Denn siehe, der Herr geht aus von seinem Orte und steiget herab und fährt einher über die Höhen der Erde. Und es zerfliefsen die Berge unter ihm und die Thäler spalten sich wie Wachs vor dem Feuer, wie Wasser hingegossen am Abhang. Um Jakobs Frevel diefs alles, und wegen der Sünde des Hauses Israel (V. 2—5.).

Dieser majestätische Eingang ist mehrfach mifsverstanden worden. Zuerst von denen, welche unter den Völkern עַמִּים, in V. 2. die Israelitischen Stämme verstehen wollen. Dafs diefs überhaupt nicht angehe, ist schon früher gezeigt worden. Hier ist diese Auslegung noch speciell verwerflich, theils wegen der Beziehung auf die Worte des älteren Micha, theils wegen des parallelen: du Erde und ihre Fülle, was uns nach dem constanten Sprachgebrauche weit über die engen Grenzen von Palästina hinausführt. Diejenigen dagegen, welche mit Recht unter den עַמִּים die Völker der ganzen Erde verstehen, irren darin, dafs sie diese als blofse Zeugen betrachten, die der Herr gegen sein undankbares Volk aufrufe, statt als

solche, gegen die selbst der Herr Zeugnifs ablege, wie sie diefs doch nach den Worten: der Herr sey Zeuge gegen euch (vgl. in Bezug auf das עֵד mit nachfolgendem בְּ z. B. Mal. 3, 5.) nothwendig seyn müssen. Dann irrt man auch gewöhnlich in der Bestimmung der Art und Weise des göttlichen Zeugnisses. Man findet dasselbe in der folgenden ermahnenden und strafenden Rede des Propheten. So z. B. Michaelis: *Nolite aspernari et flocci pendere tantum testem, qui judicia sua ac voluntatem serio ac palam vobis per me testatur.* Dagegen erhellt aus V. 3., dafs das Zeugnifs hier grade wie Mal. 3, 5.: „und ich nähere mich euch zum Gerichte und bin ein schneller Zeuge gegen die Zauberer und Ehebrecher und die zur Lüge schwören", ein reales ist, dafs es in der thatsächlichen Bezeugung der Schuld durch die Strafe, das in V. 3. und 4. geschilderte göttliche Gericht, besteht. Dem: „aus seinem heiligen Tempel" entspricht dort: „der Herr geht aus von seinem Orte und steiget herab", woraus zugleich hervorgeht, dafs unter dem Tempel der himmlische zu verstehen ist.

Wir haben also in V. 2—4. die Beschreibung einer erhabenen Theophanie vor uns, nicht zum partiellen Gerichte über Judah, sondern zum Gerichte über die ganze Welt, deren Völker aufgefordert werden, sich um ihren Richter, den der Prophet schon heraunahen, aus seiner herrlichen Wohnung im Himmel herabsteigen sieht, begleitet von den Zeichen seiner Macht, den Vorboten des Gerichtes, zu versammeln, und stumm und schweigend seiner richtenden und strafenden Stimme zu harren.

Wie erklärt es sich nun aber, dafs in den Worten: „um der Sünden Jakobs willen ist alles dieses", u. s. w. plötzlich zu dem Gerichte über Israel übergegangen, ja so fortgefahren wird, als ob nur von diesem die Rede gewesen wäre? Allein aus dem Verhältnisse, in welchem beide Gerichte zu einander stehen, die in der Idee und dem Wesen vollkommen eins, nur durch Raum, Zeit und unwesentliche Umstände geschieden

sind, so dafs man sagen kann, in jedem partiellen Gerichte über Israel ist das Weltgericht schon da; jedes frühere Gericht über die Theokratie ist eine Realweissagung auf das letzte und allgemeinste. Die Beschränkung auf ein einzelnes Volk ist nur das Zufällige, durch das Vorhandenseyn der Bedingungen der Realisirung der göttlichen Strafgerechtigkeit nur bei diesem Volke Bedingte; sobald das Aas auf der ganzen Erde verbreitet ist, sammeln sich auch die Adler über die ganze, vgl. Th. 2. p. 507. und den Aufsatz: Die Zukunft des Herrn nach Matth. C. 24., in der Ev. K. Z. 1832. Sept. Bei dieser wesentlichen Einheit der göttlichen Gerichte aber schildern die Propheten, um den Schrecken vor der göttlichen Majestät zu vermehren, nicht selten ein früheres auf das Bundesvolk beschränktes, unter der Form des letzten allgemeinen. Um den Gedanken auszudrücken, dafs es der Weltenrichter ist, der Israel richten will, lassen sie ihn zum Gerichte über die ganze Welt erscheinen, die ja in Israel, dem Mikrokosmus, wirklich gerichtet wurde. Einen vollkommen analogen Fall haben wir z. B. bei Jesaias C. 2—4. Dafs in C. 2., nachdem der Prophet die sittliche Verworfenheit des Bundesvolkes V. 6—9. in wenigen kräftigen Zügen geschildert, und als ihre letzte Quelle den Hochmuth bezeichnet hat, von dem letzten Gerichte über die ganze Erde die Rede sey, bei welchem die unter dem gegenwärtigen Weltlaufe verhüllte Nichtigkeit alles Geschaffenen und die alleinige Erhabenheit des Schöpfers sich aufs hellste offenbaren, und diejenigen, welche jetzt ihre Augen dagegen verschliefsen, zur Anerkennung zwingen wird, kann nur durch die gezwungenste Auslegung geläugnet werden. Die Erhabenheit der ganzen Schilderung, die ausdrückliche Erwähnung der ganzen Erde, z. B. 2, 19., die Entlehnung des Hohen und Erhabenen, was erniedrigt werden soll, in der individualisirenden Schilderung V. 12. ff. nicht aus Judäa allein, sondern aus dem Umfange der ganzen Welt, spricht zu deutlich dafür. In C. 3, 1. ff. aber geht der Prophet plötzlich zu dem vorbildlichen

Strafgerichte über Judäa über, und dafs er diesen Gegenstand nicht als einen schlechthin neuen betrachtet, vielmehr als dem Wesen nach mit dem vorhergehnden identisch, zeigt das כִּי zu Anfang, was ganz an die Weise erinnert, auf die in den Weissagungen des Herrn die Beziehungen auf die Zerstörung von Jerusalem und die auf das Weltgericht miteinander verbunden werden. Auch aufserhalb der Weissagung tritt jene enge Verbindung des Weltgerichtes mit den niederen Gerichten über das Bundesvolk hervor. So wird Ps. 82, 8., nachdem die unter dem Bundesvolke herrschende Ungerechtigkeit beschrieben worden, der Herr zum Gerichte aufgefordert, nicht etwa über dieses allein, sondern über die ganze Erde.

Der Prophet geht also in V. 5. von der allgemeinen Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit über zu der speciellen unter dem Bundesvolke, und nennt hier als die hervorragendsten Punkte, welche sie treffen wird, Samaria und Jerusalem, die beiden Hauptstädte, von denen aus sich der Abfall von dem Herrn über das übrige Land verbreitet. Dafs er Samaria zuerst nennt, und dann V. 6. 7. seinen Untergang, wie er durch die Assyrer erfolgte, vor dem Jerusalems schildert, hat seinen Grund darin, dafs der Abfall dort zuerst erfolgte, und somit auch die Strafe beschleunigt wurde, welches letztere, was blofs eine Folge des ersteren ist, die Ausll. nach dem Vorgange des Hieronymus meist einseitig hervorheben. Zugleich wollte der Prophet Samaria erst abfertigen, um dann sich ganz allein mit Juda und Jerusalem, dem Hauptobjecte seiner prophetischen Thätigkeit, beschäftigen zu können.

Den Übergang hiezu macht er V. 8. mit den Worten: „Darob will ich wehklagen und heulen, gehen nackt und blofs, Wehklage anstellen gleich den Schakalen, und Trauer gleich den Straufsen". Nach der gewöhnlichen Annahme soll der Prophet hier aus seiner eigenen Person reden. So z. B. Rosenm.: *tot ac tanta, quae Israelitidi genti imminent infortunia vates acerbo planctu luget.* Das Richtige ist aber

vielmehr, dafs der Prophet, als er in der inneren Anschauung das göttliche Gericht bei Samaria nicht stehen bleiben, sondern es wie einen verheerenden Strom über Judah und Jerusalem sich ergiefsen sieht, plötzlich sein Bewufstseyn in das seines leidenden Volkes untergehen läfst, dafs wir sonach hier eine unvollkommene symbolische Handlung vor uns haben, ähnlich der ausgebildeten, wie sie z. B. Jes. 20, 3. 4. vorkommt, erklärlich allein aus unserer Ansicht von der Beschaffenheit der Weissagung, wonach der dramatische Charakter von derselben unzertrennlich, der Übergang von der blofsen Beschreibung des in der inneren Anschauung Gegenwärtigen zur Selbsthandlung ein leichter ist. Für unsere Ansicht sprechen blofs auf unsere Stelle gesehen, folgende Gründe. 1. Die Prädicate שׁוֹלָל und עָרוֹם erklären sich nicht bei der Annahme, dafs der Prophet nur seine eigenen schmerzhaften Empfindungen über den Zustand seines Volkes darlege. Schon wenn das עָרוֹם allein stände, würde die Erklärung durch *nudus i. e. vestitu solito et decente privatus, aut contra squalente et pannoso indutus*, der Begründung entbehren. Es fehlt an jedem Beispiele einer Bezeichnung des äufsern *habitus* der Trauernden als Nacktheit. Noch gröfser aber ist die Willkühr bei dem שׁוֹלָל, mag man es nun mit mehreren Jüdischen Ausll. — die besser gethan hätten, bei der Erklärung unserer Stelle dem Chaldäer zu folgen, bei dem sich schon ganz das Richtige findet, indem er die bildliche Darstellung auflösend, der ersten Person die dritte substituirt *(ob id plangent et ululabunt, ibunt nudi etc.)* — erklären durch *spoliatus mente prae ingenti animi dolore*, oder mit den meisten christlichen Ausll. durch schlechtbekleidet. Die Erklärung: beraubt, geplündert, ist die einzig gesicherte. Wie wenig man bei beiden Wörtern die zunächst liegende Erklärung verlassen dürfe, zeigen hinreichend die Parallelstellen, wo die Nacktheit als das charakteristische Merkmal der Kriegsgefangenen erscheint. So gleich V. 11.: „Gehet euch hinweg, ihr Bewohner von Schaphir,

nackt die Schaam", wozu Mich.: *nudo corpore, ut accidit iis, qui detractis vestibus abducuntur in captivitatem.* So Jes. 20, 3. 4.: „Und der Herr sprach: wie mein Knecht Jesaias geht nackt und baarfufs drei Jahre zum Zeichen und zum Wunder über Ägypten und über Kuschäa, also wird fortführen der König von Assur die Gefangenen von Ägypten und die Gefangenen von Kuschäa, Jünglinge und Greise nackt und baarfufs", vgl. 47, 3. — 2. Das התפלשתי in V. 10. begünstigt die Annahme, dafs der Prophet hier als Repräsentant der Zukunft seines Volkes auftritt. Das הִתְפַּלָּשִׁי, der *imperat. femin.*, der Randlesart ist offenbar nur, wie gewöhnlich, ein Erzeugnifs der Verlegenheit und der Unwissenheit der Masorethen. Die Texteslesart kann nur als die erste Person des *Praeterit.* punctirt werden; denn die Auffassung von Rosenm. als zweite Person des *Praeteriti*, das hier optativische Bedeutung haben soll, ist grammatisch unzulässig. Richtig Rückert: „zu Staubheim Staub habe ich mir aufgestreut". Mufs man nun hier annehmen, dafs der Prophet von der Anrede an sein unglückliches Volk plötzlich zur Selbstrepraesentation desselben übergehe, wie sollte nicht die Annahme der letzteren in V. 8. die natürliche seyn? —

Die Sicherheit der gegebenen Ansicht steigt, wenn wir die ähnlichen Wehklagen der Propheten an andern Stellen vergleichen. Bei allen ergibt sich dasselbe Resultat. Bei Jerem. 48, 31. z. B.: Defshalb will ich über Moab heulen und über ganz Moab schreien, über die Männer von Kircheres wird er seufzen", zeigt schon das er in dem letzten Gliede, wie das ich in den beiden ersten aufzufassen sey, besonders wenn Jes. 16, 7. verglichen wird: „Defshalb heulet Moab über Moab". Ist nun bei Jeremias diese Auffassung die richtige, so mufs sie es auch wohl bei der Stelle Jes. 15, 5.: „mein Herz schreit über Moab", die er vor Augen gehabt hat, seyn, und diefs um so mehr, da an der Stelle C. 16, 9—11., wo eine ähnliche Klage um Moab vorkommt: „Defshalb weine ich wie um

Jaeser um den Weinstock Sibmas, ich benetze dich mit meinen Thränen Cheschbon und Elale. — Defshalb toben meine Eingeweide um Moab wie die Cyther, mein Inneres um Kircheres", die Annahme von einer, den eignen Schmerz ausdrückenden Klage des Propheten eine unpassende ist, wie schon der Chaldäer, der das: meine Eingeweide, durch *viscera Moabitarum* wiedergibt, gesehen, und Vitringa treffend also nachgewiesen hat: *Etsi affectus commiserationis non dedeceat prophetam, nemo tamen facile sibi persuadeat, vites Sibmae et Jaezerae et messem fructuum aestivorum populi hostilis et adversarii populi dei usque adeo curae esse prophetae, ut inde captare velit argumendum fletus.* In der Weissagung des Jesaias gegen Babylon, C. 21., zeigen bei der in V. 3. und 4. enthaltenen Klage: „Defshalb sind voll meine Hüften von Schmerz, Wehen ergreifen mich wie eine Gebährerin u. s. w. Die Nacht meiner Lust hat man mir zum Schrecken gemacht", die letzten Worte recht deutlich, wie dergleichen Klagen aufzufassen sind. Unter der Nacht der Lust kann man, besonders nach Vergleichung des Jeremias, nur die Nacht der Einnahme Babylons verstehen, in der Alles in ihr sich in trunkener Fröhlichkeit befand. Von dieser Nacht aber, der Vorbotin des längst ersehnten Tages für Israel, kann der Prophet unmöglich sagen, sie sey ihm zum Schrecken geworden. Die ganze Klage ist entweder sinnlos, oder der Prophet tritt in der Person Babels auf, und zwar nicht des Babels der Gegenwart, sondern des Babels der Zukunft, was auch diejenigen zugestehen müssen, welche eine spätere Abfassung des Stückes behaupten, so dafs von dieser Seite her die Ächtheit des Stückes unantastbar ist.

In V. 9. ff. kehrt der Prophet von der im Affect übernommenen symbolischen Handlung zur ruhigen Schilderung zurück. Das Thema derselben gibt er in den Worten: „es kommt bis zu Judah, bis zum Thore meines Volkes, bis Jerusalem". Diesen Gedanken sucht er durch Individualisirung

zur lebendigen Anschauung zu bringen. Nachdem er begonnen mit einer Anspielung auf den Trauergesang Davids über Saul und Jonathan, 2 Sam. 1, 20. (vgl. Reland Pal. p. 534.) bezeichnet er die Stationen, auf denen das feindliche Heer nach Jerusalem vordringt, und läfst es sich dann von da über das ganze Land verbreiten und die Bewohner ins Exil fortführen. Er wählt aber immer solche Orte, deren Namen auf irgend eine Weise mit dem, was sie jetzt erlitten, in Verbindung gesetzt werden konnten, so dafs der ganze Abschnitt eine Kette von Paronomasieen bildet.

Es fragt sich nun noch, in welchem Ereignifs die in Cap. 1. enthaltene Strafdrohung, sofern sie sich auf Judah bezieht, seine Erfüllung fand. An die Assyrische Invasion denken Theodoret und Cyrill, Tarnov, Mark, Jahn u. A.; für die Chaldäische Wegführung stimmen nach dem Vorgange von Hieronymus *(et idem peccatum, imo eadem poena peccati, quae evertet Samariam, veniet usque ad Judam, et usque ad portam urbis meae Hierusalem. Ut enim Samaria subversa est ab Assyriis, ita Juda et Hierusalem subvertentur a Chaldaeis)* Michaelis u. A.

Für die erstere Ansicht spricht auf den ersten Anblick das unmittelbare Anschliefsen des Gerichtes über Judah an das über Israel. Dieser Grund verliert aber seine Bedeutung durch die Bemerkung, dafs dem Propheten die Dinge in der inneren Anschauung, also abgesehen von ihren Zeitverhältnissen, erscheinen, dafs die Continuität des Strafgerichtes über Israel und über Judah nur die Idee veranschaulicht, dafs beides ein Ausfluss derselben Ursache, des Verhältnisses der göttlichen Gerechtigkeit zu der Sünde des Bundesvolkes ist. Nur diese Idee ist das Wesenhafte, das beseelende Princip der prophetischen Drohungen, hinter dem die Zeitverschiedenheit als das Zufällige in der Regel ganz in den Hintergrund tritt. Einen andern Grund für die Assyrische Invasion könnte man aus dem „bis nach Jerusalem" in V. 9. entnehmen, da die Chaldäische Invasion

Jeru-

Jerusalem selbst mit betraf. Allein das vorhergehende: „bis zu Judah", da doch das Unglück nicht etwa bei Judah stehen bleiben, sondern dieses selbst überfluthen sollte, zeigt, dafs man das עַד (vgl. über dass. Beitr. 1. p. 66.) beide Male aus einem stillschweigenden Gegensatze erklären müsse gegen die Erwartung, dafs das Gericht entweder an der Grenze von Judah stehen bleiben, oder wenn diefs nicht, doch wenigstens die Hauptstadt verschonen werde. Diese Erwartung als falsch darzustellen begnügt sich hier der Prophet. Dafs Jerusalem selbst noch als Object des göttlichen Gerichtes zu denken sey, erhellt nicht aus dieser Stelle, die weder nach der einen, noch nach der andern Seite hin etwas aussagt, wohl aber aus folgenden Gründen. Schon V. 5. läfst durchaus nichts Anderes erwarten. Jerusalem wird dort als der Hauptsitz und die Quelle des Verderbens im Reiche Judah bezeichnet, grade so wie Samaria im Reiche Israel. Der dortige Ausspruch bildet die Grundlage der folgenden Drohung. Wie sollte nun in ihr, während sie sich im Reiche Israel auf Samaria concentrirt, im Reiche Judah die Verführerin ganz übergangen, und nur den Verführten die Strafe angekündigt werden? Dafs diefs nicht die Absicht des Propheten sey, zeigen deutlich die Worte V. 12.: „denn Böses steigt herab vom Herrn auf das Thor von Jerusalem". Diese Worte können schon wegen des כִּי nicht sagen wollen, dafs das Unglück nur bis zum Thore von Jerusalem gelangen und dort stillstehen werde. Sie erweisen sich durch die *Particula rationalis* als Begründung des Ausspruches in V. 11., dafs die Trauer des Volkes nicht zu Bethhaezel, dem Hause des Stillstandes, ihr Ende erreichen werde (vgl. Th. 2. p. 360.). Allein die Worte liefern, auch abgesehen von dieser Verbindung, durch sich selbst einen Beweis. Sie enthalten eine wörtliche Beziehung auf die Schilderung des Gerichtes über Sodom und Gomorrha, Gen. 19, 24. Jerusalem wird durch sie als ein zweites Sodom bezeichnet (vgl. Jes. 1, 10.), über das sich die göttlichen Gerichte entladen werden. Zu dieser Ausdehnung

auf Jerusalem kommt dann als zweites Merkmal die Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft, vgl. V. 11. 15. 16; diese wird auch in der Verheifsung C. 2. V. 12. 13. als geschehen vorausgesetzt. Nicht Israel allein, das ganze Bundesvolk befindet sich in der Zerstreuung, und wird aus ihr vom Herrn gesammelt.

Beide Merkmale nun passen nicht auf die Assyrische Invasion, und diese kann demnach, die göttliche Erleuchtung des Propheten angenommen, nicht als das eigentliche Object seiner Drohung betrachtet werden. Unstatthaft ist diefs aber auch, wenn wir die Sache rein menschlich betrachten. Die Weissagungen der Propheten in Bezug auf die Assyrer sind von Anfang an ermuthigend. Sie sollen zwar eine Zuchtruthe des Herrn für sein Volk seyn, aber nimmer soll dasselbe ihnen zum gänzlichen Untergange preisgegeben werden. Durch unmittelbare göttliche Dazwischenkunft wird ihr Plan der Einnahme Jerusalems vereitelt. So beständig bei Jesaias; so Hos. 1, 7., wo es nach der Verkündung des Unterganges von Israel durch die Assyrer heifst: „und des Hauses Judah werde ich mich erbarmen und ihnen Heil schaffen in Jehovah, ihrem Gotte". Doch wir können aus unserem Propheten selbst den Beweis führen, dafs sein geistiges Auge nicht vorzugsweise oder gar ausschliefslich auf die Assyrer gerichtet war. In der Weissagung C. 3—5., wo er das Gericht über Judah ganz auf dieselbe Weise beschreibt wie hier, übergeht er die Assyrer ganz mit Stillschweigen. Babylon wird C. 4. 10. als der Ort genannt, wohin Judah ins Exil weggeführt werden soll.

Doch mufs man sich hier, wie immer bei den Drohungen und Verheifsungen der Propheten, hüten, dafs man über der Beziehung auf ein einzelnes historisches Ereignifs nicht die beseelende Idee aus den Augen verliert. Wird diese recht erfafst, so zeigt es sich, dafs ein einzelnes historisches Ereignifs zwar vorzugsweise berücksichtigt seyn, nie aber die Weissagung erschöpfen kann, dafs wir auch hier wegen der Haupt-

beziehung auf die Chaldäische Zerstörung dasjenige nicht etwa ausschliefsen dürfen, in dem sich vorher, wie bei der Invasion der Syrer und der Assyrer, oder nachher, wie bei der Römischen Zerstörung, dasselbe Gesetz der Vergeltung realisirte. Jene todte Auffassung der Weissagungen in älterer Zeit, wonach sie, von der Idee losgerissen, einen wahrsagerischen Charakter bekamen, hat viel dazu beigetragen, das andere Extrem, die gänzliche Losreifsung von dem Boden der Geschichte, zu erzeugen. Nur wer beides mit einander verbindet, kann sich von den zahllosen Willkührlichkeiten frei erhalten, die jedes dieser Extreme nothwendig mit sich führen mufs.

Nachdem der Prophet bisher das einbrechende göttliche Gericht in grofsen Umrissen geschildert, geht er C. 2. über zur Bestrafung einzelner Laster, die aber zugleich, ja vorzugsweise als Indicien des ganzen krankhaften Volkszustandes zu betrachten sind, und der darauf folgenden Strafen. Was er hier besonders ins Auge fafst, was also eine zur Zeit der Abfassung besonders stark hervortretende Äufserung des sündigen Verderbens seyn mufste, sind die Ungerechtigkeiten und Bedrückungen der Grofsen, deren Schilderung auffallende Ähnlichkeit darbietet mit der Jes. C. 5, 8. ff. Der Prophet unterbricht diese Schilderung nur, um die falschen Propheten abzuweisen, die ihm die Härte seiner Reden vorwarfen, und behaupteten, dafs sie des barmherzigen Gottes unwürdig seyen. Diese Härte, antwortet der Prophet, sey die wahre Milde, da nur sie das herannahende Strafgericht abwehren könne; nicht aus Mangel an Langmuth, nicht aus Unbarmherzigkeit strafe sein Gott, sondern die Schuld liege an den Frevlern, welche seine Gerichte mit Gewalt über sich herbeiziehen.

Die Weissagung schliefst mit der Verheifsung in V. 12. 13. Sie wird ganz abgerissen eingeführt, um sie in desto grelleren Gegensatz gegen die Drohung zu stellen. Sie ist nur kurz, weit kürzer wie in den folgenden Reden, und weit weniger detaillirt, wie in ihnen. Der Prophet will erst die Sün-

der aus ihrer Sicherheit aufschrecken; er läßt daher nur einen schwachen Schimmer der Hoffnung in das düstere Gemälde hineinfallen. „Sammeln, ja sammeln will ich, Jakob, dich ganz, versammeln den Rest Israels. Zusammen will ich ihn bringen wie die Schaafe Bozras, wie eine Heerde auf ihrer Trift, lermen werden sie vor Menschen. Es ziehet einher der Durchbrecher vor ihnen, sie brechen durch, ziehen durchs Thor und gehen heraus, und es zieht ihr König her vor ihnen und der Herr an ihrer Spitze.

Viel Licht erhält die ganze Schilderung durch die Bemerkung, dafs ihre Züge fast sämmtlich von der Befreiung aus Ägypten entlehnt sind. Israel wuchs dort unter dem Drucke und Elend, durch den unter dem Kreuze verborgenen Segen des Herrn zu immer gröfserer Zahl, vgl. Exod. 1, 12.; als die Zeit der Erlösung gekommen, gab sich der Herr, der sich lange verborgen, wieder als seinen Gott zu erkennen; zuerst wurde das Volk gesammelt — dann zog der Herr vor ihm her am Tage in einer Wolkensäule, und bei Nacht in einer Feuersäule, Exod. 13, 21. Er führte es herauf aus Ägypten, dem Hause der Knechte, Exod. 20, 2. Grade so auch hier. Die Mehrung und Sammlung beschreibt V. 12., die Befreiung V. 13 ; hier wie dort wird Israels Elend unter dem Bilde eines Aufenthaltes im Diensthause oder Gefängnisse, dessen Thore der Herr öffnet, dessen Mauern er durchbricht, dargestellt. In dieser Anlehnung an die frühere Befreiung, die ihren tieferen Grund hat in der vorbildlichen Bedeutung der letzteren, einer Realweissagung auf alle späteren, welche ihren Keim und ihre Gewähr vollkommen in sich enthält, stimmt Micha überein mit seinen Zeitgenossen Hoseas und Jesaias, vgl. Hos. 2, 1. 2., Jes. 11, 11. ff.: „Der Herr wird zum zweiten Male seine Hand ausstrecken, loszukaufen den Rest seines Volkes. Und er erhebt ein Panier den Heiden und vereinigt die Zerstreuten Israels, und sammelt die Verjagten Judas von den vier Säumen

der Erde. Und der Herr schlägt mit dem Bannfluche die Zunge des Meeres von Ägypten, und schwingt seine Hand über den Euphrat in der Heftigkeit seines Windes, und schlägt ihn zu sieben Flüssen, dafs man mit Schuhen durchwaden kann. Und es wird eine Bahn dem Überreste seines Volkes seyn, — wie sie Israel war am Tage seines Auszuges aus Ägypten". Diese Beziehung auf die vorbildliche Befreiung zeigt deutlich, dafs man in der Schilderung die Idee und ihre Einkleidung wohl von einander zu sondern hat, vgl. 1, 1. p. 319.

V. 12. Der Nachdruck, der auf dem Sammeln, im Gegensatze gegen die früher angekündigte Wegführung und Zerstreuung liegt, die nach menschlicher Ansicht, von Gottes Gnade und Allmacht abgesehen, keine glückliche Wendung zuzulassen schien, wird ausgedrückt durch den in beiden Gliedern vorausgeschickten *Infin. absol.* Unter Jakob und Israel verstehen mehrere Ausll. Judah, andere die Zehnstämme allein, andere beides zusammen. Diese letzte Ansicht ist die allein richtige. Dieſs erhellt aus V. 5., wo durch Jakob und Israel die ganze Nation bezeichnet wird. Die Verheifsung an unserer Stelle steht in genauer Beziehung auf die dort sich findende Drohung. Ganz Israel wird durch seine Sünde dem Verderben preisgegeben, ganz Israel wird durch Gottes Gnade errettet. Bestätigt wird diese Annahme durch die Vergleichung der Parallelstellen des Hoseas und des Jesaias, wo das Ganze durch seine zwei Theile, Judah und Israel, bezeichnet wird. Micha läfst diese Theilung hier unbeachtet, weil die sichtbare Trennung, schon in der Gegenwart durch eine unsichtbare Einheit überwogen, in jener Zukunft, wo wie Ein Hirt, so auch Eine Heerde seyn wird, ganz schwinden soll. — Das dem: Jakob dich ganz, im zweiten Gliede entsprechende: den Rest Israels, zeigt an, dafs die Realisirung der Verheifsung, weit entfernt, die Drohung aufzuheben, vielmehr auf ihrer vorhergehenden Realisirung beruht. Ganz gesammelt wird die durch die göttlichen Gerichte gereinigte Gemeinde Gottes; die gött-

liche Gnade hat in sich keine Schranken, und die in der Gegenwart in ihrem Objecte gegebenen werden dann weggeräumt seyn. — Die Worte: zusammen werde ich bringen u. s. w., zeigen zugleich die Treue des grofsen Hirten, der seine zerstreute Heerde aus allen Gegenden sammelt, und die unerwartete und wunderbare Vermehrung dieser Heerde, vgl. Jerem. 23, 3., „und ich werde sammeln den Rest meiner Heerde aus allen Ländern, wohin ich sie vertrieben habe, und ich führe sie zurück auf ihre Weideplätze, und sie sind fruchtbar und mehren sich", 31, 10.: „der Israel zerstreut, wird es sammeln, und sie sind fruchtbar und mehren sich". Das Bozrah nehmen wir als den Namen der Hauptstadt der Idumäer in Auranitis, vier Tagereisen von Damascus (vgl. dar. Büsching Th. 11, 1. p. 501. Ritter 2. p. 355. ff. Gesen. zu Jes. 34, 6.). Der grofse Heerdenreichthum dieser Stadt erhellt aus Jes. 34, 6., und ist aus ihrer Lage vollkommen erklärlich. In ihrer Nähe nämlich beginnt die unermefsliche Arabische Fläche, welche einerseits bis Dschof in das Herz von Arabien ununterbrochen fortgeht, nordwärts unter dem Namen El Hamad bis Bagdad reicht. Man rechnet ihre Länge und Breite auf acht Tagereisen, sie enthält viel Gesträuch und blühende Gewächse, vgl. Ritter l. c. Mehrere (Gesen., Winer, Rückert) nehmen das בְּצָרָה als *Appell.* in der Bed. Hürde, Schaafstall. Dagegen läfst sich Folgendes einwenden. 1. Dafs in den Worten: wie die Heerde u. s. w. der Begriff der Menge ausgedrückt werden soll, scheint aus den letzten Worten des Verses zu erhellen. Dieser Begriff wird aber bei der Auffassung des Bozrah als *Nom. propr.* wenigstens deutlicher ausgedrückt, wie bei der andern. 2. Für den Gebrauch des Bozrah als *Appell.* in der Bedeutung Hürde spricht nichts; dagegen die wahrscheinliche Bedeutung des Stadtnamens, בְּצָרָה, *locus munitus* = מִבְצָר oder בְּצָרוֹן. Es läfst sich schwerlich annehmen, dafs das Wort zugleich die Bedeutung Festung und Stall hatte. 3. Das כְּצֹאן בְּצָרָה könnte nach dieser Auffassung nichts Anderes heifsen als: wie

Stallschaafe. Dieſs hat aber etwas Fremdartiges. Man sieht nicht recht ein, warum die Schaafe als Stallschaafe bezeichnet werden. Es sey denn, daſs der Stall und die eigne Trift als im Gegensatze stehend genommen werden gegen das Umherirren der zerstreuten Schaafe über Berg und Hügel, wo denn die Beziehung auf die Menge erst in den letzten Worten des Verses hervorträte. Die Sache näher erwogen, hat dieſs Manches für sich, und wir würden uns fast zu dieser Erklärung bekennen, wenn nicht der Grund No. 2. wäre. Daſs das *tertium comparationis* in der Versammeltheit zu suchen sey, im Gegensatze gegen die Vereinzelung, scheint schon in den Worten zu liegen: zusammen will ich ihn bringen. Begünstigt wird diese Annahme auch durch die Vergleichung der Parallelstelle C. 4, 6. 7., wo ebenfalls die Sammlung und Vereinigung der zerstreuten Heerde den Mittelpunkt bildet. Hieraus erhellt, daſs der erste Grund keine Beweiskraft hat. Die Menge kommt hier nur in Betracht als eine nothwendige Folge der Sammlung. Deſshalb aber ist die Auffassung des Bozrah als *Nom. propr.* nicht etwa verwerflich. Man denke sich nur die Heerden Bozrahs statt bloſs als zahlreich, zugleich als dicht und gedrängt, und man gewinnt dasselbe *tertium comparationis*, und zugleich den Vortheil einer Individualisirung, die dem prophetischen Charakter angemessener ist, wie der allgemeinere Ausdruck. — Das הַדְּבְרוֹ von דֶּבֶר, Trift, ist gegen die allgemeine Regel doppelt bestimmt, durch den Artikel und durch das *Suff.* Ewald (S. 581.) erklärt dieſs daraus, daſs das kleine *Suff.* allmählig seine Kraft verloren habe. Leichter aber nimmt man vielleicht an, daſs der Artikel zuweilen seine Kraft verlor und mit dem *Nomen* verschmolz, wofür der häufige Gebrauch des *Stat. emphaticus* bei unbestimmten *Nominibus* im Syrischen (vgl. Hofmann *Gramm. Syr. p.* 290.) eine Analogie darbietet. — Die letzten Worte schildern malerisch das Getöse, was eine dichtgedrängte zahlreiche Heerde hervorbringt. Der *Plur.* des *Fem.* bezieht sich auf die Schaafe.

Das מִן bezeichnet die *Causa efficiens*. Sie tosen, und dies Tosen geht von (zahlreich versammelten) Menschen aus. Hieronymus: *ac ne forsitan putes, quia dixi: ponam illum quasi gregem in ovili et quasi pecus in medio caularum, de ovibus me loqui, intellige, quod oves istae homines sint; sequitur enim: tumultuabuntur a multitudine hominum.* Dieselbe Verbindung von Bild und Sache Ez. 34, 31.: und ihr (וְאַתֶּן) seyd meine Heerde, meine Weideheerde seyd ihr Menschen, vgl. 36, 38.

V. 13. Der ganze Vers ist aus dem zu Grunde liegenden Bilde eines Gefängnisses zu erklären, in welchem das Volk Gottes eingeschlossen liegt, nun aber durch Gottes gewaltige Hand befreit wird. Unter dem Durchbrecher verstehen viele Ausll. den Herrn selbst. Allein berücksichtigen wir, dafs des Herrn, als des Führers des Zuges, in einem Doppelgliede zu Ende des Verses gedacht wird, sehen wir auf den Typus der Befreiung aus Ägypten, wo Moses als Durchbrecher an der Spitze Israels einherzieht, auf die Parallelstelle des Hoseas, wo die Söhne Israels und Judas sich Ein Haupt setzen, mit deutlicher Anspielung auf jenen Typus, so werden wir uns geneigt finden, unter dem Durchbrecher den von Gott erweckten *dux et antesignanus* zu verstehen. Mit der Erweckung und Ausrüstung eines solchen Führers beginnt jede göttliche Errettung, und was die vorbildlichen Führer, ein Moses, ein Serubabel, bei den niederen Errettungen, das war bei der höchsten und letzten Christus. Ihn haben schon mehrere Jüdische Ausll. hier unter dem Durchbrecher verstanden (Schöttgen, *Horae II. p.* 212.), und vergleichen wir C. 5., wo das hier in allgemeineren Umrissen Angedeutete weiter ausgeführt wird, so werden wir an dieser Erklärung nur das auszusetzen haben, dafs sie die vorbildlichen Durchbrecher ausschliefst, an die Stelle der ideellen Person des Durchbrechers, die sich dem Propheten in der inneren Anschauung darbietet, das Individuum setzt, in welchem sich diese Idee am vollkommensten realisirte. Das

וַיַּעַבְרוּ שַׁעַר wird von mehreren Ausll. auf das Eindringen in die feindlichen Thore bezogen. So Michaelis, dem Rosenm. folgt: *nulla erit tam munita porta, quae eos ab ingressu arcere possit.* Diese Auslegung zerstört aber das ganze Bild, und verletzt den zu Grunde liegenden Typus der Befreiung aus Ägypten. Das Thor, durch welches hindurch gebrochen wird, ist ja das Thor des Gefängnisses. Die drei Verba: sie durchbrechen, sie durchziehen, sie gehen heraus, schildern malerisch den durch keine menschliche Gewalt zu hemmenden Fortschritt. — Die letzten Worte eröffnen den Blick auf den höchsten Führer des Zuges, vgl. aufser Exod. 13, 21. noch Jes. 52, 12. „Denn nicht in Zittern sollt ihr ausziehen, und nicht in Flucht sollt ihr gehen. Denn vor euch her zieht der Herr, und euren Zug beschliefst der Gott Israels". 40, 11. Ps. 80, 3. Bei dem Zuge aus Ägypten zog, aufser dem Durchbrecher Moses, ein sichtbares Symbol der Gegenwart Gottes vor dem Heere her. Bei dem Zuge aus Babylon war der Engel des Herrn nur dem Auge des Glaubens sichtbar, wie einst, da Abrahams Knecht nach Mesopotamien zog, Gen. 24, 7. Bei der letzten und höchsten Befreiung war der Durchbrecher zugleich des Volkes König und Gott.

Da unsere Weissagung durchaus in sich keine Beschränkung enthält, so sind wir vollkommen berechtigt, sie auf den ganzen Complexus des dem Bundesvolke bestimmten Heiles zu beziehen, und ihre Erfüllung in jedem schon gewordnen oder noch bevorstehenden Ereignisse in demselben Maafse zu suchen, als sich darin die Grundidee, Gottes Gnade über sein Volk, offenbart. Jede Beschränkung auf irgend ein einzelnes erweist sich als unzulässig. Am meisten die auf die Befreiung aus dem Exil, welche namentlich in Bezug auf Israel nur als ein schwaches Vorspiel der Erfüllung gelten kann. Am nächsten sind der Wahrheit diejenigen gekommen, welche eine ausschliefsliche Beziehung auf Christum annehmen, falls sie nämlich erkennen, dafs die Bekehrung der Erstlinge Israels zur Zeit seiner

Erscheinung in Niedrigkeit, nicht das Ende seiner Wege mit diesem Volke ist.

Wir heben zum Schlusse folgende Worte Luthers zu unserer Stelle aus: *Hactenus hortatus est propheta populum ad poenitentiam et opposuit cogitationes dei cogitationibus impiorum et securorum hominum, qui rerum potiebantur et libere faciebant quidquid libebat. Nunc transitione utitur. Transfert enim sermonem a praesenti periculo et corporali regno ad regnum Christi spirituale. Hic enim prophetarum mos est. Postquam impios secure peccantes castigarunt, ac praedixerunt futuram vastitatem, tandem etiam de regno Christi aeterno concionantur. Idque propter pios, non solum ut hoc modo eos consolentur, sed etiam ut spem augeant, ne metu corporalium incommodorum de regno Christi desperent.*

Cap. 3 — 5.

Die Rede beginnt mit neuer Bestrafung und Drohung. Sie ist zuerst V. 1—4. gegen die habsüchtigen und grausamen Grofsen gerichtet; sie geht dann V. 5—7. über zu den falschen Propheten. Ihrem heuchlerischen, schwächlichen, eigennützigen Charakter stellt der Prophet beiläufig den durch seine Person repräsentirten Charakter des wahren Propheten entgegen, der in stets durch den Geist des Herrn erneuter Kraft nur der Wahrheit und dem Rechte dient, und dem durch jene irre geleiteten Volke seine Sünden vorhält, V. 8. Dieſs zu thun fährt der Prophet fort V. 9—12. Die drei Stände der göttlich berufenen Leiter der Theokratie, von denen das Leben oder der Tod der Gemeinde abhing, die Fürsten, die Priester, die Propheten (vgl. Th. 2. S. 236.) sind also entartet, dafs Gottes Ehre ihnen nichts gilt, ihr eigner Vortheil Alles, und bei diesem inneren Abfall dienen die Verheifsungen, die Gott seinem

Volke gegeben, und die sie in heuchlerischer Selbstverblendung, ohne auf ihre Bedingtheit zu sehen, auf sich ziehen, dazu, sie in ihrer Sicherheit zu bestärken. Gott aber wird sie auf furchtbare Weise für ihren Abfall strafen und aus dieser Sicherheit reifsen. Die innerlich entheiligte Theokratie soll auch äufserlich entheiligt werden (vgl. Th. 2. S. 498.). Zu einem gemeinen Ackerfelde wird Zion; in Schutt und Trümmer sinkt Jerusalem, Gottes Stadt; der Tempelberg wird wieder, was er gewesen, ehe er Gottes Sitz geworden, eine dichtbewachsene Waldhöhe, die nun in ihrer natürlichen Niedrigkeit erscheinend, gegen die näher liegenden Berge ganz in den Hintergrund tritt.

Doch des Bundesvolkes Untreue kann Gottes Treue nicht aufheben. Der Prophet geht daher plötzlich von der Drohung zur Verheifsung über. Das Verhältnifs beider zu einander bezeichnet Calvin also: *Est nunc quod agam cum paucis. Ego hactenus disserui de propinquo dei judicio apud regis consiliarios, apud sacerdotes et prophetas, denique apud plebem ipsam, quia omnes sunt scelerati et impii, contemtus dei et desperata etiam obstinatio pervasit totum corpus. Habeant igitur illi, quod meriti sunt. Sed jam seorsim colligo filios dei. Habeo enim, quod illis dicam in aurem.*

Die genaue Beziehung, in welcher der erste Theil der Verheifsung auf die vorhergehende Drohung steht, ist schon S. 245. nachgewiesen worden. In Bezug auf die Erläuterung von V. 1—3. verweisen wir auf 1, 2. S. 21. ff. Wir bemerken nur das eine, dafs die dort gegebene Auslegung der Worte „denn von Zion geht aus Gesetz und das Wort des Herrn von Jerusalem" uns jetzt als verwerflich erscheint, richtig dagegen die dort schon erwähnte von Vitringa. Das תּוֹרָה hat eben so wenig wie das מִשְׁפָּט je die Bedeutung Lehre, Religion, immer die Bedeutung Gesetz. Zion, die Residenz des wahren Gottes, von der aus er seine Befehle über die ganze Erde aus-

sendet, bildet den passendsten Gegensatz zu dem: „Zion wird als Feld bepflügt werden", und zugleich die passendste Begründung des Strömens der Völker zu dem Berge des Herrn. Dazu kommt die Vergleichung von V. 7. und 8., wo Zion ebenfalls als Sitz der Herrschaft erscheint.

Von V. 4—7. wird der Segen geschildert, den jene grofse Veränderung der Dinge über das Bundesvolk verbreiten soll. In Bezug auf V. 4. vgl. Th. 2. S. 54., in Bezug auf V. 6. und 7. oben S. 261. Erläuterung erfordert nur der von den Ausll., so viel wir wissen, durchgängig mifsverstandene V. 5. „Denn alle Völker werden wandeln, ein jedes im Namen seines Gottes, und wir werden wandeln im Namen des Herrn, unseres Gottes, auf immer und ewig". Nach dem Vorgange mehrerer Anderen erklärt Justi, dem Rosenm. folgt: „sie mögen wandeln, sie mögen ihre Götter verehren. Wenn auch alle Völker noch Götzendiener seyn wollten, so wollen wir Judäer doch Jehovah treu verehren". Von der Unhaltbarkeit dieser Erklärung legt er aber selbst Zeugnifs ab, indem er sehr unbefangen hinzufügt: „so ganz genau scheint dieser Vers nicht mit den vorigen zusammen zu hängen". Und doch wird ein solcher genauer Zusammenhang durch das begründende כִּי unumgänglich erfordert. Diesem wird mehr sein Recht angethan durch eine andere Erklärung (Tarnov, Mich., A.): Uns mufs wohl ein so glänzendes Loos zu Theil werden; denn wir sind standhafte Verehrer des wahren Gottes, während alle anderen Völker ihren Götzen nachwandeln. Diese Erklärung hat aber gegen sich das Ungewöhnliche der Begründung des Heiles auf des Volkes Bundestreue, statt auf Gottes Gnade und Treue, den doppelten Gebrauch des *Futuri*, statt dafs man nach ihr eher das *Praeteritum* erwarten sollte, wenigstens im ersten Gliede, und ganz besonders das: auf immer und ewig. Dafs man die richtige Erklärung verfehlte, erklärt sich nur aus der Verkennung der tieferen Bedeutung, welche der Name Gottes in der Schrift hat. Dieser ist mehr als blofser Schall, er ist

der Abdruck seines Wesens, dieſs Wesen selbst, so fern es sich nach aufsen mittheilt und zu erkennen gibt. Wandeln im Namen des Herrn, wandeln, indem man sich in diesem Namen befindet, heifst hienach, sich eines Looses erfreuen, in dem sich die ganze Vortrefflichkeit dieses Namens ausdrückt, und der Sinn des ganzen Verses ist der: dafs die Theokratie aus der tiefsten Erniedrigung zur höchsten Höhe erhoben wird, über alle Weltreiche, deren Völker sich ihr freudig unterwerfen, darf euch nicht wundern, es ist ganz das Natürliche. Iedes Volkes Loos entspricht dem Wesen seines Gottes. Wie sollten nun nicht alle anderen Völker erniedrigt werden, da ihre Götter Götzen sind, Israel dagegen erhöht und mit ewigem Heile begabt, da sein Gott der allein wahre Gott ist? Eine Parallelstelle ist nach dieser Erklärung, welche auch durch Jes. 2, 5. bestätigt wird (vgl. S. 246.), Jes. 45, 16. 17.: „Es werden beschämt und zu Schanden sie alle, es gehen in Schmach die Götzenbildner; Israel aber wird begabt durch den Herrn mit ewigem Heile; ihr werdet nicht beschämt und nicht zu Schanden werden in alle Ewigkeit." vgl. noch zu Sach. 10, 12. Die letzten Worte von V. 7.: „und es herrscht der Herr über sie auf dem Berge Zion" werden trefflich von Calvin also erläutert: *Mich. hic non posteros Davidis, sed Jehovam ipsum nominat, non ut excludat regnum illud Davidis, sed ut ostendat deum palam facturum se auctorem illius regni esse, imo se ipsum tenere totam potentiam; nam quamvis per manum Davidis gubernaverit deus veterem populum, per manum Josiae et Ezechiae, tamen fuit quasi interposita umbra, ut deus obscure tunc regnaret. Propheta ergo hic exprimit aliquod discrimen inter umbratile illud regnum, et posterius novum, quod adventu Messiae deus palam facturus erat. — Et hoc vere ac solide impletum fuit in Christi persona. Tametsi enim Christus fuit verum semen Davidis, tamen simul etiam fuit Jehova, nempe deus manifestatus in carne.* Nur mufs auch bei die-

ser Verheifsung erinnert werden, dafs sie ihre Enderfüllung erst in Zukunft bei der Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit (vgl. Matth. 19, 28.) finden wird.

Der Prophet hatte bisher das neu zu errichtende Reich nur als ein Reich Gottes geschildert, ohne eines Canales zu erwähnen, durch den sich seine Gnade auf die Gemeinde ergiefsen sollte, eines Mittlers, der ihn unter ihr verträte. Seine Darstellung war also noch mangelhaft. Sie entbehrte noch der Anknüpfung an die dem David ertheilte und durch ihn und andere heilige Sänger und Propheten vielfach gefeierte Verheifsung einer ewigen Herrschaft seines Stammes, nach der jede grofse Gnadenerweisung durch einen Sprofsling dieses Stammes vermittelt seyn mufste, dieser Stamm stets das Substrat bilden, an dem sich die göttliche Kraft und in der vollendetsten Erscheinung das göttliche Wesen manifestirte. Diese Anknüpfung wird gegeben durch V. 8.: „Und du Heerdenthurm, Hügel der Tochter Zion, bis zu dir wird kommen; und es gelangt an dich die vorige Herrschaft, das Reich der Tochter Jerusalem". Die Ausll. stimmen alle darin überein, dafs durch den Heerdenthurm und durch den Hügel der Tochter Zion der Davidische Stamm bezeichnet werde; in Bezug auf den Grund dieser Bezeichnung aber sind sie sehr uneinig. Sehr viele unter ihnen (Grotius und unter den Neueren Rosenm., Winer, Gesenius, De Wette) denken an den Heerdenthurm, in dessen Nähe Jakob nach Gen. 35, 21. auf eine Zeit lang seinen Aufenthalt nahm. Dieser Heerdenthurm, sagen sie, habe nach Hieronymus ganz in der Nähe von Bethlehem gelegen. Er stehe nun hier metaleptisch für Bethlehem, und durch Bethlehem werde wiederum der Davidische Stamm bezeichnet, so dafs die Stelle ganz mit C. 5, 1. übereinstimme. Diese Auslegung aber erweist sich bei näherer Betrachtung als verwerflich. 1. Es ist nichts weniger als ausgemacht, dafs jener Heerdenthurm ganz in der Nähe von Bethlehem gelegen gewesen. Aus der Stelle der Genesis folgt diefs nicht, und

ebenso wenig kann dieſs aus Hieronymus erwiesen werden. Er sagt in den *Quaestt. ad Genes. opp. III. p.* 145. *Frcf.*, nachdem er die Meinung der Juden angeführt hat, wonach unter dem Heerdenthurm der Ort zu verstehen seyn soll, wo nachher der Tempel erbaut wurde: *sed si sequamur ordinem viae, pastorum juxta Bethlehem locus est, ubi vel angelorum grex in ortu domini cecinit, vel Jacob pecora sua pavit, loco nomen imponens, vel quod verius est, quodam vaticinio futurum jam tunc mysterium monstrabatur.* Hiernach weiſs Hieron. durchaus nichts von einem Heerdenthurm bei Bethlehem; daſs derselbe dort ungefähr gelegen, vermuthet er nur aus der Richtung, welche Jakob eingeschlagen, und weil sich nun in der Nähe von Bethlehem ein Ort *pastorum locus* befand, so erklärt er diesen aus bloſser Combination für identisch mit dem Heerdenthurm, ist aber doch so behutsam, die allein richtige Herleitung dieses Namens von den Hirten bei der Geburt Christi nicht gradehin zu verwerfen. Nach unserer Stelle ist die andere in dem Buche *de locis Hebr.* zu beurtheilen, wo Hieronymus seine Vermuthung gradezu als historische Wahrheit vorträgt, *Bethlehem civitas David — et mille circiter passibus procul turris Ader, quae interpretatur turris gregis, quodam vaticinio pastores dominicae nativitatis conscios ante significans.* Wie wenig die Tradition von einem Heerdenthurme in der Nähe von Bethlehem irgend etwas wuſste, erhellt auch aus Eusebius, *onom. s. v. Gader, p.* 79. *ed. Cleric.:* Γαδὲρ πύργος ἔνθα κατοικήσαντος τοῦ Ἰακὼβ Ρουβὶν τῇ Βάλα ἐπαναστατο. Eusebius weiſs offenbar nichts weiter über den Heerdenthurm, als was auch wir aus der Stelle der Genesis ersehen können. Über seine Lage wagt er nicht einmal eine Vermuthung. Gleiche Unkenntniſs zeigen die von Hieronymus angeführten Hebräer, welche gewiſs nicht an die Beziehung auf den Tempel gedacht haben würden, wenn ein Ort Heerdenthurm in der Nähe von Bethlehem vorhanden gewesen.

2. Auch die Nähe des Heerdenthurms bei Bethlehem angenommen, was heifst es wohl anders, als ein reines *quid pro quo* statuiren, wenn man, ohne einen Grund dieser Substituirung anzugeben, gradehin behauptet, der Heerdenthurm stehe für Bethlehem? Rosenm. hat diefs doch wenigstens gefühlt. Er macht den Versuch, einen solchen Grund anzugeben: *quod autem pro Bethlehemo ignobilem vicum in ejus vicinia substituit — — — indicare voluit regnum Davidicum prorsus debilitatum et deminutum.* Aber dieser Grund ist doch durchaus nicht zureichend. Bethlehem war schon an und für sich so klein, dafs es keiner Verkleinerung mehr bedurfte, vgl. 5, 1., auch war es immer klein gewesen, nicht etwa im Laufe der Zeiten von seiner Gröfse hinabgesunken, so dafs hier eine solche Bezeichnung im Gegensatze gegen ihre frühere Herrlichkeit an der Stelle wäre, und gesetzt auch, sie wäre es, so bliebe doch immer diese Art und Weise der Bezeichnung unerklärlich, es sey denn, dafs eine nähere Beziehung des Heerdenthurmes zu der Davidischen Familie angenommen werden könnte. Die Nachweisbarkeit einer solchen näheren Beziehung wäre allein im Stande, die ganze Erklärung zu retten. Man müfste annehmen, dafs Bethlehem und seine Feldmark der allgemeine, der Heerdenthurm der specielle Stammort der Davidischen Familie war. Für diese Annahme findet sich aber auch nicht die geringste Bestätigung. Überall erscheint Bethlehem selbst als der Wohnort von Isai, Davids Vater, vgl. 1 Sam. 16, 1. 18. 19., 17, 12., und ebenso des Boas, Ruth 2, 4.

Noch sichtbarer unrichtig wie diese ist eine andere Auslegung, wonach unter dem Heerdenthurm ein Thurm verstanden wird, der zu Jerusalem bei dem Heerdenthore gestanden haben soll. Die durch nichts bezeugte Existenz eines solchen Thurmes wird durch das Vorhandenseyn eines Heerdenthores nicht einmal wahrscheinlich; denn ein Heerdenthurm ist nicht ein Thurm, welcher am Heerdenthore steht, sondern ein Thurm,

welcher

welcher zum Schutze der Heerden errichtet ist, wie dieſs ja das Migdal Eder in der Genesis deutlich zeigt. Und auch das Vorhandenseyn eines solchen Thurmes angenommen, was könnte ihn wohl irgend zur Bezeichnung des Davidischen Stammes geeignet machen?

Gehen wir jetzt zur Begründung unserer Erklärung über, die zugleich, was gegen die übrigen schon bemerkt worden, noch bedeutend verstärken wird. Über die Lage Jerusalems bemerkt Josephus *de B. J. l.* 6. *c.* 13. Folgendes: ὑπὲρ δύο λόφων ἀντιπρόσωπος ἕκτιστο, μέσῃ φάραγγι διῃρημένων, εἰς ἣν ἐπάλληλοι κατέληγον οἰκίαι. Τῶν δὲ λόφων ὁ μὲν τὴν ἄνω πόλιν ἔχων, ὑψηλότερός τε πολλῷ καὶ τὸ μῆκος ἰσόμετρος ἦν. Διὰ γοῦν τὴν ὀχυρότητα φρούριον μὲν Δαβίδου τοῦ βασιλέως ἐκαλεῖτο κ. τ. λ. Diese beiden Berge sind Akra und Zion; die auf dem letztern gelegene Stadt bezeichnet Joseph. auch anderwärts als sehr hoch und steil, z. B. 6, 40.: τὴν ἄνω πόλιν περίκρημνον οὖσαν. Den Anblick, den die auf dieser steilen Höhe gelegenen Thürme gewährten, vergleicht er mit dem des Leuchtthurmes bei Alexandria vom Meere her. *B.* 6. *c.* 6.: τὸ μὲν σχῆμα παρεῴκει τῷ κατὰ τὴν Φάρον ἐκπυρσεύοντι τοῖς ἐπ' Ἀλεξανδρείας πλέουσι. Vgl. die ähnliche Darstellung von Tacitus *l.* 5. *histor. c.* 11. (Reland *II. p.* 848. *sqq.*).

Oben auf dieser hohen und steilen Anhöhe, in der ἄνω πόλις, lag die königliche Burg, Neh. 3, 25. das obere Königshaus genannt. Ihre Lage mufste ihr eine aufserordentliche Festigkeit gewähren. Dieſs zeigt schon der Spott der Jebusiter, als David, der sie nicht zuerst erbaute, sondern nur ausbaute, sie erobern wollte. Sie meinen, Lahme und Blinde würden zur Vertheidigung hinreichen. 2 Sam. 5, 7—9., vgl. Faber Archäolog. p. 191.

Über diese Königsburg, die schon David zu seinem Wohnsitze erwählte (vgl. 2 Sam. 5, 9.: „und David wohnte in der Burg und nannte sie Davidsstadt und baute sie rings"), ragte ein Thurm weit hervor, und gewährte einen majestäti-

schen Anblick. Seiner wird in der Schrift mehrfach gedacht. Die Hauptstelle ist die Neh. 3, 25.: „dem Thurme gegenüber, der hervortritt vom obern Königshause (treffend die Vulg.: *quae eminet de domo regis excelsa)* im Gefängnifshofe", vgl. V. 26., wo ebenfalls von dem hervortretenden, weit über die Königsburg erhabenen Thurme die Rede ist. Über das: „im Gefängnifshofe", erhalten wir näheren Aufschlufs durch Jerem. 32, 2. „Jeremias, der Prophet, lag gefangen im Vorhofe des Gefängnisses, בְּחָצַר הַמַּטָּרָה, welches im Hause des Königes von Judah ist", vgl. 38, 6., wonach im Gefängnifshofe die Grube war, in die der Prophet hinabgelassen wurde. Hienach bildete der Gefängnifshof, den Sitten des Orients gemäfs, einen Theil der königlichen Burg auf Zion, und in diesem Gefängnifshofe erhob sich der Thurm. Die andere Hauptstelle ist die Cant. 4, 8.: „Dein Hals wie Davids Thurm gebaut zur Waffenburg, tausend Schilde sind daran gehängt, alle Köcher der Helden". Hienach wurde das Majestätische des Anblickes, den der Thurm gewährte, noch vermehrt durch die glänzenden Waffenrüstungen, die ihn bedeckten. Döpke und A. denken an die Rüstungen überwundener Helden; aber dafs man vielmehr an die Rüstungen der eigenen Helden Davids denken müsse, erhellt aus Ez. 27, 10. 11., wo es von den Miethstruppen der Tyrier heifst: „Schild und Helm hingen sie auf in dir", und wird bestätigt durch das Stehende der Bezeichnung von Davids Getreuen durch seine Helden, vgl. Cant. 3, 7.: „Sechszig Helden stehen umher (um das Bette des Königs) von den Helden Israels". 1 Chron. 12, 1.: „Diese waren unter den Helden, helfend im Kriege". Das: „alle Köcher der Helden", zeigt, dafs die Waffenrüstungen aller derer, welche in die Zahl der Helden aufgenommen wurden, zum äufseren Zeichen dieser Aufnahme, gleichsam zum Diplom derselben, an jenen Thurm aufgehängt wurden. Die Bezeichnung des Thurmes, der doch offenbar mit dem bei Nehemias erwähnten Thurme identisch ist, als des Thurmes David, weist die An-

nahme von Clericus zu Neh. l. c. zurück, wonach dort nicht von Davids Burg auf Zion, sondern von einer anderen angeblich von Salomoh erbauten Burg und ihrem Thurme in der niederen Stadt die Rede seyn soll, eine Annahme, welche auch schon in jener Stelle selbst durch die Bezeichnung der Burg als der oberen oder der hohen widerlegt wird.

Diesen Thurm nun betrachtet Micha als das Symbol des Davidischen Geschlechtes, und wie sehr er zu dieser Bedeutung geeignet, wie er der natürliche Repräsentant der bezeichneten Sache war, bedarf kaum einer ausführlichen Nachweisung. Er war ja der erhabenste Theil, gleichsam der Hauptmast, der Burg, welche von der Erhebung des Davidischen Geschlechtes zur königlichen Würde an durch Jahrhunderte hindurch der Sitz des Davidischen Geschlechtes gewesen war und seyn sollte. Seine Höhe symbolisirte das *fastigium regium;* sein Verhältnifs zur ganzen übrigen Stadt, die er überschaute und beherrschte, und die staunend an ihm heraufsah, das Verhältnifs der Unterthanen zu ihrem Könige.

Micha bezeichnet diesen Thurm als den Heerdenthurm. Der Hauptgrund dieser Bezeichnung ist in dem unmittelbar Vorhergehenden (V. 6. u. 7.) zu suchen. So wie C. 2, 12. 13., so hatte Micha auch hier das Bundesvolk unter dem Bilde einer Heerde dargestellt, welche aus der Zerstreuung und Entfernung gesammelt, und gegen jeden feindlichen Angriff geschützt werden sollte. Was war nun wohl natürlicher, als dafs er den Thurm, welcher ihm das Geschlecht symbolisirte, durch das unter des Herrn Leitung jene Sammlung vollführt werden sollte, in dem angefangenen Bilde fortfahrend, durch den Heerdenthurm bezeichnete? Grade dieses enge Anschliefsen an das Vorhergehende ist es, was einen bedeutenden Beweis für die Richtigkeit unserer Erklärung abgibt, die schon durch alle diejenigen Ausll. vorbereitet worden, welche wie Hieronym., Theodor., Cyr., Coccej., Paulus (über die Evang. 1. p. 189.) das מִגְדַּל עֵדֶר appellativisch auffassen,

und als Grund der Benennung den Schutz und die Zuflucht annehmen. Von den Heerdenthürmen schaut man im Oriente aus, ob nicht Raubthiere oder feindliche Schaaren im Anzuge seyen; in sie treibt man, falls Gefahr sich zeigt, in Gegenden, wo keine Städte und Dörfer sind, die Heerden zusammen, vgl. die Nachweisungen bei Faber l. c. p. 192. ff. Micha hatte um so mehr Veranlassung, diese bildliche Darstellung zu wählen, da er den Typus unmittelbar vor Augen hatte. Usias und Jotham errichteten nach 2 Chron. 26, 10., 27, 4. in den Wäldern und auf den Weiden Schlösser und Thürme zum Schutze und zur Zuflucht der Heerden. Neben diesem Hauptgrunde der Bezeichnung scheint noch ein anderer Nebengrund stattgefunden zu haben. Diejenigen, welche an dem Heerdenthurm in der Genesis so sehr festhalten, haben nicht so ganz Unrecht. Das מִגְדַּל עֵדֶר, grade so wie es hier steht, kommt sonst aufser jener Stelle gar nicht vor. Bedenken wir nun, dafs bei Micha sich auch aufserdem deutliche Beziehungen auf den Pentateuch vorfinden, und zwar im Verhältnifs zu seinem Umfange besonders zahlreiche, vgl. 2, 12. 13. (s. oben) 6, 4. 5., 7, 14., wo die Worte שֹׁכְנִי לְבָדָד allein aus Num. 23, 9. ihr Licht erhalten, und noch mehr, beachten wir, dafs C. 5, 1. die Benennung Bethlehem Ephratah aus demselben 35sten Capitel der Genesis V. 19. entnommen wird, in dem V. 21. die Erwähnung des Heerdenthurmes vorkommt, so wird man uns wahrlich nicht eine Spielerei Schuld geben können, wenn wir behaupten, diejenige Auslegung habe den Verdacht der Unrichtigkeit gegen sich, welche es nicht vermöge, den Heerdenthurm bei Micha mit dem in der Genesis in Verbindung zu setzen. Dieser Vorwurf trifft aber die unsrige keinesweges. Warum sollte nicht dem Propheten Jakob und der Thurm, den er zum Schutze seiner leiblichen Heerden erbaute, zum Typus und zum Substrat jenes geistlichen Hirtenverhältnisses dienen? Man übersehe nicht, dafs Hauptgrund und Nebengrund, die wir angenommen, kein Nebeneinander, sondern ein Ineinander bilden

sich zu einander verhalten wie Allgemeines und Besonderes. Denn dafs der Prophet den Heerdenthurm Jakobs speciell ins Auge fafste, geschah ja, weil er die Natur aller Heerdenthürme theilte. Das *tertium comparationis* wird dadurch nicht verändert, sondern das Bild nur individueller und dadurch lebendiger und ergreifender gemacht. Der Rückblick auf das Hirtenleben der Patriarchen ist überhaupt gewifs ein Mitgrund des häufigen Gebrauches der von dem Hirtenleben entlehnten Bilder. — An unserer Stelle aber war das Bild des Hirtenthurmes um so passender, da der Ahnherr des königlichen Stammes, ehe er zum Hirten der Völker erwählt wurde, lange Zeit Hirte der Lämmer gewesen war, und also sein künftiges Verhältnifs selbst vorgebildet hatte, ein Umstand, der in der Schrift selbst (vgl. z. B. 2 Sam. 5, 2., 7, 7.) mehrfach angedeutet wird.

Nach der richtigen Bestimmung des Heerdenthurmes kann die Erklärung des: „Hügel der Tochter Zion", keine grofse Schwierigkeit mehr machen. Die Tochter Zion ist die als Jungfrau personificirte Zion selbst, und wenn von ihrem Hügel geredet wird, was könnte darunter wohl Anderes verstanden werden, als der Berg Zion im engeren Sinne, der Berg κατ' ἐξοχήν, vor dem Akrah und Morijah in Ebnen verwandelt werden? Wir haben dann das passendste Verhältnifs der beiden Bezeichnungen zu einander, der Heerdenthurm ist das Specielle, der Hügel der Tochter Zion das Allgemeine; ferner eine freundliche Zusammenstimmung mit den letzten Worten des Verses; der Hügel, welcher die Tochter Zion physisch und moralisch beherrscht, ist derselbe, welcher die Herrschaft über die Tochter Jerusalem erhält; endlich den treffendsten Gegensatz gegen C. 3, 12.

Nur scheinbar widersprechen der gegebenen Erklärung die Stellen des A. T. und des Josephus, wo des Ophel als eines besonderen Ortes Erwähnung geschieht, vgl. Bachiene 2, 1. §. 76., Hamelsveld 2. p. 35. ff. Die Annahme mehrerer, dafs diefs Ophel ein besonderer Hügel sey, vergl. z. B.

Vitringa *de templo Ezech. l.* 1. *c.* 3. *p.* 159. und zu Jes. 32, 13., ist schon von Reland (p. 855.) und Faber l. c. p. 347. durch die Bemerkung zurückgewiesen worden, dafs Josephus in der Aufzählung der Hügel Jerusalems des Ophel gar nicht gedenkt, vielmehr immer nur von dem Orte Ophel redet. Alle Schwierigkeiten, welche die übrigen Annahmen drücken, fallen weg bei folgender Ansicht. הָעֹפֶל, der Hügel κατ' ἐξοχήν, nach und nach auch im Übergange zum *Nomen propr.* ohne Artikel (vgl. Ewald p. 568.), wurde der Berg Zion genannt. Hieraus ging hervor, wofür sich Analogieen überall finden, dafs der Fufs des Berges, der Ort, wo er mit dem niedrigeren Tempelberge durch ein Tiefthal zusammenstiefs, vorzugsweise und gleichsam als *Nom. propr.* diesen Namen führte. Die Benennung der Berg oder der Hügel ist ja eine relative, und da, wo die im Verhältnifs stehenden Theile sich am nächsten berühren, mufs die Relation am stärksten zum Bewufstseyn kommen. An diesem Fufse des Zion, also dem Tempel gegenüber und nahe bei demselben, wohnten die Nethinim, die Tempelknechte, Neh. 3, 26., und Josephus sagt, die Mauer, welche den Berg Zion umgab, habe sich gegen Morgen bis an den Ort erstreckt, welchen man Ophel nannte, und sich bei der östlichen Halle des Tempels geendet *(de b. Jud. VI. 6.)*.

Eine wichtige Bestätigung erhält unsere Ansicht, nicht allein von Ophel, sondern auch von unserer ganzen Stelle, durch Jes. 32, 13. 14.: „Auf dem Lande meines Volkes erheben sich Dornen und Disteln; denn sie sprossen auf in allen Häusern der Freude, in der frohlockenden Stadt. Denn Pallast wird verlassen, Getümmel der Stadt verödet, Hügel und Thurm werden zu Höhlen auf ewig, Freude der Waldesel, Trift der Heerden". Den Sinn gibt im Allgemeinen treffend Vitringa so an: *loca munitissima urbis usque eo relinquentur, ut tanquam antra et speluncae solummodo inserviant praedatoribus vel peregrinatoribus, qui se in iis occultarent, vel ferarum aut gregum vagis aut tumultuosis incursionibus*

exposita jacent. Hier finden wir in der Strafdrohung Hügel, עֹפֶל, und Thurm, בַּחַן, eigentlich Warte, entsprechend dem מִגְדָּל, grade so mit einander verbunden, wie bei Micha in der Verheifsung, zum sicheren Beweise der Falschheit derjenigen Erklärungen, welche bei Micha beides auseinander reifsen. Vielleicht wird bei Jesaias noch ein drittes, in der Mitte zwischen beiden Stehendes, hinzugefügt, die Königsburg, welche auf Zion lag, und deren erhabensten und festesten Bestandtheil der Thurm bildete; wenigstens hat man mehr Grund, sie unter אַרְמוֹן zu verstehen, als mit Vitringa den Tempel, welcher nie diesen Namen führt. Dafs Ophel auch hier nicht von dem untersten Theile des Berges Zion verstanden werden kann, liegt am Tage. Denn dieser hatte ja nichts Ausgezeichnetes, was seine Nennung in diesem Zusammenhange erklärlich machte; dazu kommt die Verbindung mit dem Thurme. Dafs jenes Ophel im engeren Sinne keine Festungswerke hatte und haben konnte, hat Faber l. c. treffend nachgewiesen.

Das עָרֶיךָ, bis zu dir, scheint hier in dem Nachdrucke zu stehen, welchen das עַד, anzeigend, dafs die bewegte Sache wirklich ihr Ziel erreicht, im Verhältnifs zu dem blofs ihre Richtung zum Ziele ausdrückenden אֶל ursprünglich behauptet. Es deutet hin auf alle die Hindernisse, welche es der Herrschaft unmöglich zu machen schienen, zu ihrem Ziele zu gelangen, und stellt sie als durch Gottes Allmacht zu besiegende dar. Diefs ist dem Zwecke der ganzen Darstellung vollkommen angemessen, welchen Calvin treffend so bezeichnet: *propheta hic confirmat piorum animos, ut respiciant in longum tempus, neque occupentur praesenti clade, quin statuant in manu dei esse, quod promiserat, nempe ut quasi mortuos excitaret, sic etiam instauraret regnum Davidis, quod perierat.*

Das תֵּאָתֶה ziehen mehrere Ausll., wie Rosenm., unmittelbar zum Folgenden: das Reich wird kommen und gelangen. Dagegen aber nicht allein die Accente (Michaelis:

Athnach lectoris animum aliquandiu suspensum tenet, ut ad id quod sequitur attentiorem faciat), sondern auch der Wechsel der *Tempora*, der jene Verbindung eben verhüten soll, und das Matte des Sinnes, da alsdann ja das eine *Verbum* ganz pleonastisch stehen würde. Man mufs daher vielmehr annehmen, dafs das Subject in תֹּאמֶת ein unbestimmtes ist. Vollkommen pafst hierher, was über die Auslassung des bestimmten Subjectes (vgl. Ewald p. 644.) Hävernick zu Daniel p. 386., dort jedoch mit falscher Anwendung bemerkt: „Das unbestimmte Subject hat eine besondere ἐνέργεια. Durch Verschweigung des bestimmten Begriffes, bleibt es dem Leser gleichsam überlassen, alles Mögliche (hier den Inbegriff aller Herrlichkeit) dabei zu denken, wofür der Schriftsteller fast keine Worte hat".

Das „die erste, oder die alte, Herrschaft" sieht zurück auf die glänzenden Zeiten der Theokratie unter David und Salomoh, setzt aber zugleich eine Zeit voraus, wo die Herrschaft dem Davidischen Königsstamme gänzlich genommen war. Eine solche hatte der Prophet schon in der ersten Rede angekündigt, da sie in der Wegführung von ganz Judah ins Exil mit eingeschlossen liegt, noch deutlicher aber C. 3, 12., wonach ja Zion, der Sitz der Davidischen Herrschaft, als Feld gepflügt werden soll. Mit ausdrücklicher Nennung des Königes kehrt diese Ankündigung in V. 9. wieder, so wie im Gegensatze dagegen die der Restitution des Davidischen Königthumes Cap. 5, 1.

Die letzten Worte des Verses übersetzen viele Ausll. (Calv., Mich., Rosenm.) durch: *regnum, inquam, erit filiae Hierosolym.*, so dafs Jerusalem hier nicht das Object, sondern das Subject der Herrschaft seyn soll. Den Sinn nach dieser Erklärung entwickelt am besten Calvin: *Diserte exprimit filiam Hierusalem, quia regnum Israel obscuraverat gloriam veri regni. Ergo hic testatur propheta, deum non esse immemorem suae promissionis, atque ita facturum,*

ut Hier. recuperet dignitatem, quam perdiderat, et totus populus iterum in unum corpus coalescat. Allein diese Erklärung ist schon aus sprachlichem Grunde zu verwerfen. Das מַמְלֶכֶת ist *Stat. constr.*, das לְ dient daher zur Umschreibung des Genitivs, vgl. Ewald p. 578., und es geht nicht an, das *Verbum subst.* zu ergänzen. Dazu kommt das Verhältnifs zum Vorigen. An den Hügel, welcher die Tochter Zion beherrscht, nicht etwa an die Tochter Zion selbst, soll die Herrschaft über die Tochter Jerusalem kommen. Dafs der Prophet hier die Theokratie durch Jerusalem repräsentirt werden läfst, geschieht wohl mit Rücksicht auf das Verhältnifs des Zion und der Königsburg zur Stadt, welches das Verhältnifs des Davidischen Stammes zur Theokratie symbolisirte.

Cap. 4. V. 9—14.

Der Prophet hatte zu Ende des vorigen Capitels schwere Gerichte angekündigt; in dem Vorhergehenden hatte er herrliche Verheifsungen ertheilt. In dem Folgenden nun verbindet er diese beiden Bestandtheile mit einander, und läfst erst in C. 5. die Verheifsung wieder rein hervortreten. Die Verwebung der Gerichte mitten in die Heilsverkündung sollte die Gläubigen vor eitlen Hoffnungen bewahren, die, wenn der Erfolg sie nicht bestätigt, in um so gröfsere Muthlosigkeit umschlagen. Sie enthielt zugleich schon einen indirecten Trost in sich; denn wer das Zukünftige vorhersagen läfst, unter dessen Leitung mufs es auch stehen, und „der es schickt, der kann es wenden". Die gröfste Ursache unserer Verzagtheit im Kreuze ist ja der Zweifel, ob es wirklich von Gott komme. Der Prophet gewährt aber auch directen Trost. Bei jedem Unglück, das er ankündigt, fügt er gleich die Ankündigung der göttlichen Errettung hinzu. Die Ankündigung der Leiden in diesem Abschnitte unterscheidet sich wesentlich von den früheren; sie

ist nicht wie sie, drohend, sie ist liebend. Schon hieraus geht hervor, dafs sie eine verschiedene Bestimmung haben mufs. Während die Drohung vorzugsweise den Gottlosen bestimmt war, hat sie ebenso, wie die vorhergehende reine Verheifsung, vorzugsweise die wahrhaft gottesfürchtigen Mitglieder der Theokratie im Auge, und bezweckt, sie in den mannigfachen Anfechtungen zu stärken, in die sie durch die Leiden gerathen mufsten, welche wegen ihres äufsern Zusammenhanges mit den Gottlosen zugleich auch immer über sie mitergingen.

Es ist ein dreifaches Leiden, verbunden mit der Befreiung von demselben, was sich dem Propheten in der inneren Anschauung darbietet, und was er aus ihr heraus schildert. Diefs erhellt schon aus dem dreifachen עַתָּה, vgl. 9. 11. 14., was jedesmal anzeigt, wenn sich eine neue Scene dem Propheten darbietet. Diefs erhellt auch aus dem verschiedenen Charakter, den jedes trägt. Bei dem in V. 9. und 10. angekündigten, der Wegführung nach Babel, ist es des Herrn Hand allein, die sein Volk errettet. Bei der V. 11—13. beschriebenen Bedrängung verleiht er Israel Kriegesmuth, und seinen Waffen Sieg; der Plan der Feinde, Zion zu vernichten, wird vereitelt, während er dort gelang. V. 14. stellt uns Zion von neuem als hart von den Feinden bedrängt und von ihnen eingenommen dar; die Errettung erfolgt nach C. 5, 1., der eng mit dem vorigen zusammenhängt, durch den Messias.

V. 9. Jetzt, warum erhebst du ein Geschrei, ist kein König in dir, ist dein Rathgeber hin, denn ergriffen haben dich Wehen wie die Gebährerin. Die trauernde Zion zur Zeit der Wegführung ins Exil steht vor dem Geiste des Propheten, und wird von ihm angeredet. Diefs hätte man nie verkennen sollen. Da diefs aber dennoch geschehen, so führen wir aus der Masse analoger Beispiele wenigstens ein ganz unläugbares an, wo eine Versetzung in die

Zeit des Unglückes stattfindet, die Stelle Hos. 13, 9—11., die mit der unsrigen auch aufserdem viele Ähnlichkeit darbietet: „Verderbt hat dich, Israel, dafs gegen mich du warst, gegen deine Hülfe. Wo ist denn nun dein König? Er rette dich in allen deinen Städten! Und wo sind deine Richter? Du sprachst ja, gib mir Könige und Fürsten. Ich gebe dir einen König in meinem Zorne und nehme ihn weg in meinem Grimme". Dafs in dieser Stelle von der wirklichen Vergangenheit und Gegenwart die Rede sey, daran kann gar nicht gedacht werden, da Hoseas ja vor der Zerstörung des Zehnstämmereiches weissagte. Micha tritt grade in den Moment ein, in dem Jerusalem von den Feinden schon erobert ist; er kündigt ihr an, dafs, damit ihr Leiden noch kein Ende habe, sie ins Exil wandern müsse. Der Gang unseres Verses ist der. Der Prophet sieht Zion in Schmerz und Klage aufgelöst. Theilnehmend fragt er sie nach der Ursache ihrer Trauer, ob sie vielleicht dem Verluste ihres Königes gelte, und beantwortet sich darauf diese Frage selbst mit Ja, weil solcher Schmerz nur solche Ursache haben könne. Um die Trauer Zions über den Verlust seines Königes ganz zu begreifen, mufs man sich vergegenwärtigen, dafs das sichtbare Oberhaupt Repräsentant des unsichtbaren, der Vermittler seiner Gnaden war, seine Hinwegnahme daher Zeichen des göttlichen Zornes, Vereitelung jeder Hoffnung des Heiles. Der König von Judah war ja noch in einem ganz anderen Sinne der Gesalbte des Herrn, wie jeder andere König. Wie lebhaft von diesem Standpunkte aus der Verlust des Königes gefühlt wurde, als das, was hier ideelle Gegenwart ist, zur wirklichen geworden, zeigt Thren. 4, 20.: „Unser Lebenshauch, der Gesalbte des Herrn, ist gefangen in ihren Gruben, von dem wir sprachen: in seinem Schatten werden wir leben unter den Heiden". Bei Sach. C. 4. (vgl. Th. 2. p. 58.) erscheint die bürgerliche Obrigkeit neben der geistlichen als das gröfste Gnadengeschenk. Beide sollen fortan wieder, wie sie es vor dem Exil gewesen, das Medium seyn, durch welches

der Herr seine Gnadengaben der Gemeinde mittheilt. Man bedenke noch, dafs alle Verheifsungen der Zukunft an das Königthum geknüpft waren. Mit seinem Erlöschen schien daher Alles verloren zu seyn, jede Aussicht in eine bessere Zukunft geschwunden.

V. 10. Kreise und brich hervor, Tochter Zion, wie die Gebährende, denn jetzt wirst du herausgehen aus der Stadt, und du wohnest auf dem Felde und kommst bis gen Babel, dort wirst du errettet, dort wird dich erlösen dein Herr aus der Hand deiner Feinde. Der Trost beginnt erst mit den Worten שָׁם תִּנָּצֵלִי. Der ganze übrige Vers ist noch traurigen Inhaltes. In dem: kreise und brich hervor, wird nur die eine Seite des Bildes der Gebährenden, der Schmerz, nicht die auf den Schmerz folgende Freude ins Auge gefafst (vgl. zu C. 5, 2.). Der *Imper.* also nicht, wie Mehrere fälschlich angenommen, ein *Imperat. consolationis*, sondern eine Ankündigung, dafs der Schmerz den allerhöchsten Grad erreichen werde, eingekleidet in eine Aufforderung, sich ihm zu unterwerfen. Besser, wie viele spätere Ausll., hat schon Calvin den Sinn also bestimmt: *Summa est, quamvis deus habiturus sit curam populi sui, quemadmodum pollicitus est, tamen non esse, cur fideles sibi faciant delicias, acsi exemti essent ab omni molestia; quin potius hortatur propheta, ut se comparent ad subeundas omnes calamitates, ut non modo ejecti a patria errent in agris tanquam homines vagi, sed etiam ut trahantur Babylonem usque, quasi in sepulchrum. Ubi autem animos fidelium confirmavit ad tolerantiam crucis, adjungit spem salutis, quod deus liberabit eos, et illic redimet e manu hostium.* Das חוּלִי schliefst sich an das Vorhergehende an, wo der Prophet dasjenige Leiden des Volkes, in dessen Momente er seinen Standpunkt genommen, die Einnahme der Stadt, unter dem Bilde der Wehen dargestellt hatte, s. v. a. du wirst nicht blofs die Wehen ertragen müssen, welche der Geburt

vorangehen, sondern auch den höchsten aller Schmerzen, den bei der Geburt selbst. Was dieser im Verhältnifs zu den vorhergehenden Wehen, das ist dem Propheten die Wegführung aus der heiligen Stadt, die Wegführung aus dem heiligen Lande, als Verstofsung von Gottes Angesicht, ähnlich der des Kain, als er aus Eden fliehen mufste, im Verhältnisse zu der blofsen Einnahme. Daher die Anschliefsung an das Folgende durch כִּי. Das וְגָחִי (das *o* für *u* ebenso wie V. 13. רוֹשִׁי nach dem Wohllautsgesetz, vgl. Ewald p. 415.) nach den meisten Ausll. *et educ.* Dagegen aber, dafs das גּוּחַ immer nur intransitive Bedeutung, hervorbrechen, hat. Diese ist auch hier ganz passend, passender sogar wie die transitive. Denn sie bezeichnet nachdrücklicher den Schmerz bei der Geburt, auf den es ja hier allein ankommt. Sie ist gleichsam eine Auflösung des ganzen Wesens, eine gewaltsame Zersprengung desselben. Das Wohnen auf dem Felde ist die Mittelstufe zwischen dem Ausgehen und dem nach Babel Gelangen. Unter freiem Himmel, allen Unbilden der Witterung ausgesetzt, wurden die Gefangenen gesammelt, um dann weggeführt zu werden. Das עַד steht mit Nachdruck; ebenso das doppelte שָׁם. Unaufhaltsam schreitet das göttliche Gericht bis zu seinem letzten Zielpunkte fort; unwiderstehlich entreifst die göttliche Gnade den Feinden die Beute, die ihnen für immer übergeben zu seyn schien. Wie vergeblich alle Versuche sind, hier die bestimmte Vorherverkündung des Babylonischen Exils zu entfernen, ist schon in den Beiträgen 1. p. 186. ff. nachgewiesen worden.

V. 11. Und jetzt versammeln sich wider dich viele Völker, die da sprechen, sie werde entheiligt, und schauen mögen auf Zion unsere Augen. Über die scheinbare Anomalie des *Num.* in dem letzten Gliede, vgl. Ewald p. 639. Das חָזָה mit בְּ sehen, indem man mit dem Affecte, hier, nach dem Context, dem der Schadenfreude, in einer Sache ruht. Israel, mit seiner Behauptung, allein das Volk des allein wahren Gottes zu seyn, war den Heiden ein

Dorn im Auge. Sie brennen hier vor Begierde, den thatsächlichen Beweis der Ungegründetheit dieser Anmaafsung zu liefern, durch die Zerstörung der Stadt ihr die eingebildete Heiligkeit, den Heiligenschein zu nehmen. Die Zerstörung und die Entheiligung ist nach ihrer Ansicht nothwendig mit einander verbunden. Den Gegensatz gegen unseren Vers enthält C. 7, 10.: „und sehen wirds meine Feindin und bedecken sie Schaam, die da sprach zu mir: wo ist der Herr, dein Gott? meine Augen werden sie schauen, jetzt wird sie zur Zertretung werden wie Strafsenkoth". Das „wo ist der Herr, dein Gott" stimmt dem Wesen nach ganz mit dem „sie werde entheiligt" überein. Die historische Beziehung der Weissagung wird ganz richtig schon von Calvin so entwickelt: *post solutam captivitatem Babylonicam et assertum Israelem ex ea, nihilominus non statim venturum regnum promissum. Ante enim gentes vicinas se collecturas contra Hierosolymam cum opinione contaminationis ejus et jucundi spectaculi. Hoc evenit sub Antiocho.* Was hier der Prophet nur andeutet, doch so, dafs die richtige Beziehung gar nicht verkannt werden kann — denn wenn hier eine grofse feindliche Bedrängung beschrieben wird, welche eintreten soll, nachdem das Volk schon aus Babylon zurückgekehrt ist, und durch den theokratischen Muth des Volkes selbst beseitigt, und wenn dieser zweiten Bedrängung noch eine dritte V. 14. beschriebene folgt, so bleibt doch wohl gar keine Wahl, die Maccabäischen Zeiten sind die einzigen, an die überhaupt gedacht werden kann, — das hat Sacharjah, zu dessen Zeit die Errettung aus dem ersten Drangsal schon erfolgt war, C. 9, 11. ff. weiter ausgeführt, mit namentlicher Nennung der Feinde, gradeso wie hier die Urheber des ersten Unglückes namentlich genannt werden.

V. 12. Und sie wissen nicht die Gedanken des Herrn, und verstehen nicht seinen Rath; denn er sammelt sie wie eine Garbe zur Tenne. Das und steht, wo wir die engere Verbindung durch aber setzen würden.

Die Gedanken des Herrn sind die, dafs das Leiden, wenn es an Zion seinen Zweck erreicht, auf die Feinde übergehe, dafs diese, während sie so zuversichtlich gedachten, Zion Verderben zu bringen, selbst durch Zion Verderben treffen soll. Das כִּי begründet die Nichtkenntnifs von des Herrn Weg. Kännten sie diesen, so würden sie nicht solchen Wunsch und solche Hoffnung aussprechen. Denn sie sind es ja, welche der Herr dem Verderben Preis gibt. Das עֳמִיר braucht man nicht collectivisch zu fassen, im Gegentheil geht dadurch ein Theil der Stärke des Bildes verloren, da dasselbe ja hier weniger, wie Jo. 4, 13. die Reife zur Strafe, als vielmehr die Leichtigkeit der Verhängung derselben, ausdrücken soll. Calvin: *quid est manipulus? est exigua copia tritici; sunt vel trecentae spicae, vel mille si ita libet; sunt tamen spicae tritici et gestantur manu unius hominis. Deinde quis finis manipuli? nempe ut trituretur in area. Hoc difficile creditu est, hostes, dum ita undique coacervantur, esse instar manipuli. — Quoties ergo et potentia et numero hominum praevalebunt hostes nostri, discamus assurgere ad arcanum illud dei consilium, de quo nunc concionatur propheta.* Vollkommen richtig; denn der hier erwähnte Rathschlufs Gottes ist nur ein Ausflufs seines allgemeinen Verhältnisses zu seiner Gemeinde, und mufs sich daher unter gleichen Umständen stets wiederholen. Er straft sie zwar, aber er gibt sie dem Verderben nicht preis. Seine Gerichte sind stets zugleich die Vorboten seiner Segnungen. Derselbe Gegensatz der menschlichen und der göttlichen Gedanken in Bezug auf Gottes Stellung zu seiner Gemeinde Jes. 10, 5. ff.: „Der Herr hat Assur als seine Zornesruthe gegen Israel gesandt; des Herrn Gedanken sind nicht seine Gedanken". 46, 10. 11. Jerem. 29, 11.: „Denn ich kenne die Gedanken, die ich denke über euch, spricht der Herr, Gedanken des Friedens und nicht zum Bösen". Sach. 1, 15.

V. 13. Erhebe dich und drisch, Tochter Zion; denn deine Hörner mache ich zu Eisen, und deine

Klauen mache ich zu Erz, und du zermalmest viele Völker, und ich weihe dem Herrn ihren Gewinn und ihre Kraft dem Herrscher der ganzen Erde. Das Bild ruht auf der Orientalischen Sitte des Dreschens, vgl. Paulsen vom Ackerbau der Morgenl. §. 40 — 42. Niebuhr Reise 1. p. 151., ebenso wie Jes. 21, 10., 41, 15. Hab. 3, 12. Streng genommen, gehört nur die eine Eigenschaft der Dreschochsen, die zermalmende Kraft ihrer Hufe, hierher, der Prophet aber dehnt die Vergleichung auch auf dasjenige aus, wodurch der Stier aufser dem Geschäfte des Dreschens furchtbar ist, auf seine Hörner. In dieser Beziehung ist zu vergleichen 1 Regg. 22, 11., wo der Pseudoprophet Zedekias sich eiserne Hörner macht, und die Bedeutung dieser symbolischen Handlung dahin angibt: „also spricht der Herr: mit diesen wirst du stofsen Aram, bis es aufgerieben ist". In das הַחֲרַמְתִּי, die erste Person, haben sich mehrere alte Übersss. (Syr., Hieron.) und mehrere neuere Ausll. nicht finden können. Sie substituiren ihr die zweite. So noch zuletzt De Wette. Allein sie ist ganz an ihrer Stelle. So wie zu Anfang, wo der Herr die Garbe auf die Tenne sammelt, so weist der Prophet auch zu Ende darauf hin, dafs der Sieg Gottes Werk ist. Er selbst, der wahre Gott, der Herr der ganzen Erde, ist es, der seine rebellischen Unterthanen dadurch an ihr wahres Verhältnifs zu ihm erinnert, dafs er, wie es einst in Ägypten geschehen, einen Theil des Gutes, womit er sie beliehen, sich vindicirt. Dieser Gedanke, welcher den Grund enthält, warum statt des *Pron.* der ersten Person das *Nomen* gesetzt wird, s. v. a. mir, dem alleinigen Gotte, dem Herrn der ganzen Erde, wird ganz entstellt, sobald man die erste Person in die zweite verwandelt. Man darf nicht etwa blofs an Weihgeschenke denken, welche dem Tempel gemacht wurden. Diese Auffassung würde nur dann eine nothwendige seyn, wenn von Gütern des Bundesvolkes oder von diesem selbst, als dem Verbannenden, die Rede wäre; dann könnte unter dem Verbannten nur das specielle

Eigen-

Eigenthum des Herrn verstanden werden, dasjenige, was ihm ausschliefslich gewidmet, dem Gebrauche seiner Unterthanen für immer entzogen, für sie wie vernichtet ist, vgl. Levit. 27, 28.: „Alles Verbannte, was jemand dem Herrn verbannt, von Menschen und Vieh, und von seinem eigenthümlichen Felde, das soll nicht verkauft und nicht gelöst werden; alles Verbannte ist ein Hochheiliges dem Herrn". Hier dagegen, wo der Herr der Verbannende ist, die Güter die der Heiden, sind nur die letzteren als die von dem Besitze Ausgeschlossenen zu betrachten, die, in Bezug auf welche das Gut ein verbanntes ist, Gottes Volk dagegen als der Theilnehmer an seinem Erwerbe. Die Gütergemeinschaft zwischen beiden wird auch anderwärts, wo es der Zweck mit sich bringt, nachdrücklich hervorgehoben. So z. B. Joel 4, 5., wo den Phöniziern und Philistäern vorgeworfen wird: „mein Silber und Gold habt ihr genommen, und meine Kostbarkeiten, die guten, habt ihr gebracht zu euren Palästen". Dafs man hier nicht an den Tempelschatz denken dürfe, zeigt die Vergleichung von V. 4. sowohl, wo die Versuche dieser Völker, sich an Israel zu rächen wegen früherer Unbill, gradezu als Versuche dargestellt werden, an Gott Rache zu nehmen, wie die Geschichte, welche von keiner Plünderung des Tempels durch Phönizier und Philistäer etwas weifs. — Der Grundgedanke des Verses, der hier nur in Anwendung auf den besonderen Fall ausgesprochen wird, ist der des Sieges der Gemeinde des Herrn über die Welt. Dieſs sah schon Calvin, welcher treffend nachweist, wie dieser Ausspruch sich stets von neuem realisirt, und wie seine vollkommene Erfüllung erst bei der zweiten Zukunft Christi bevorsteht, irrte aber darin, dafs er, nur den ewigen Gehalt des Gedankens ins Auge fassend, übersah, wie er hier in Beziehung auf ein bestimmtes Ereignifs, worin er sich realisiren sollte, ausgesprochen wird, ein Irrthum, der ihm auch sonst sehr oft begegnet, was durch den Gegensatz leicht erklärlich ist, den die gangbare todte Auffassung der Worte des lebendigen Gottes, wonach

die Weissagungen als mit ihrer nächsten Erfüllung ihrem Wesen nach abgethan, und nur noch in die Rüstkammer der Apologetik als einer Wissenschaft, die den Lebendigen bei den Todten sucht, brauchbar erscheinen, bei einem so geistreichen Manne nothwendig erzeugen mufste.

V. 14. Jetzt schaarst du dich, Schaarentochter! Belagerung richtet man wider uns; mit der Ruthe schlagen sie auf den Backen den Richter Israels. Ein neues Schauspiel bietet sich dem Propheten dar; Zion, die bei der vorigen Begebenheit siegreiche, erscheint ihm hier als ohnmächtig in ihre Mauern eingeschlossen; sie wird genommen; schimpfliche Mifshandlung trifft des Volkes Obern. Bei den mannigfachen Erklärungen des תִּתְגֹּדְדִי brauchen wir nicht zu verweilen. Nur eine, die: du wirst dich zusammendrängen, verletzt nicht, wie die übrigen, die Bedeutung des *Hithp.*, und hat speciell den Gebrauch des *Hithp.* von גָּדַד für sich, vgl. Jerem. 5, 7. Gesen. *Thes. s. v.* Die angeredete Person, die בַּת־גְּדוּד, kann keine andere seyn, wie die בַּת־צִיּוֹן in V. 13. Denn sie ist es, welche der Prophet bei jeder der durch עַתָּה angekündigten neuen Scenen anredet, überhaupt die einzige, an welche die Anrede in dem ganzen Abschnitte gerichtet wird. Die durch die beabsichtigte Paronomasie herbeigerufene Bezeichnung durch Tochter der Schaar, kriegerisch geschaarte, spielt auf das בַּת־צִיּוֹן offenbar an, und sieht auf die Beschreibung Zions im Vorigen als einer tapferen, siegreichen Heldin zurück. Dafs das sich Zusammendrängen, im Gegensatze gegen die früheren muthigen Excursionen, wie sie durch das גְּדוּד bezeichnet werden, Folge der Angst, der Ohnmacht, der feindlichen Bedrängung sey, zeigen die Worte: eine Belagerung (nicht etwa wie De Wette: einen Wall) setzt oder richtet man gegen uns. Treffend umschreibt demnach Justi: „Doch jetzt, was drängst du dich so zusammen, du andere zu drängen sonst gewohnt". — In dem über uns, statt über dich, wird der Prophet durch den Affect fortgerissen, sich als Mit-

glied des Volkes, das er so schwer leiden sieht, zu erkennen zu geben. Die schimpfliche Behandlung des Richters Israels setzt die Eroberung der Stadt als in der inneren Anschauung des Propheten schon geschehen voraus. Dieser Richter Israels ist eine ideale Person, von dem Propheten gebildet, um mit ihr den Herrscher Israels in 5, 1. in Gegensatz stellen zu können, der Repräsentant aller theokratischen Obern, vgl. z. B. Jes. 3, 12., wo sich die verderbten Leiter der Theokratie dem Propheten allesammt in der Person eines grofsen Kindes darstellen. Der übliche Name eines Collectivums ist in solchem Falle sehr übel angebracht. Man beachte übrigens, dafs hier nicht von einem Könige, sondern sehr bezeichnend nur von einem Richter Israels die Rede ist, mit Beziehung wahrscheinlich auf die Zeiten vor Saul, wo Israel von Richtern regiert wurde. Die unterbrochene königliche Herrschaft soll erst durch den Messias (dieser ist nicht שֹׁפֵט יִשְׂרָאֵל, sondern wie sein Ahnherr David, vgl. 2 Sam. 23, 3., מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל), restituirt werden, vgl. 5, 1. 4, 8. — Das יִשְׂרָאֵל, als *Nomen dignitat.* des Volkes, steht hier mit Absicht. Es hebt das Unwürdige der Behandlung, den Contrast der Wirklichkeit mit der Idee in den Schicksalen des Volkes, hervorgerufen durch den vorhergegangenen Contrast der Wirklichkeit und der Idee in seinem Betragen — wenn Israel sich durch eigne Schuld innerlich entheiligt hat, wird es nun zur gerechten Strafe auch äufserlich entheiligt — nachdrücklich hervor. — Was nun die historische Beziehung dieser Unglücksverkündung betrifft, so kann die Erfüllung nicht ohne die gröfste Willkühr in einem andern Ereignifs gesucht werden, als in der Invasion durch die Römer. Dieſs ist unter den hier im allgemeinen Umrisse geschilderten Leiden des Volkes das einzige, welches die Geschichte aufser den bereits bezeichneten noch kennt; dafs über die aus dem Exil Zurückgekehrten noch ein zweites die nationale Selbstständigkeit vernichtendes Gericht ergehen werde, kündigt auch des Micha Zeitgenosse Jesaias schon an, C. 6.

Mit besonderer Deutlichkeit aber wird dieses Gericht von den nachexilischen Propheten beschrieben, für die es schon mehr in den Vordergrund getreten war, vgl. Th. 2. S. 59. ff. 496. ff. Der einzige Scheingrund gegen diese Beziehung ist der, die Eroberung der Stadt durch die Römer sey später, wie die Erscheinung des Messias, und doch bilde die letztere den Gegenstand der sich auf das Leiden in unserem Verse beziehenden Heilsverkündung in C. 5, 1. Dieser Grund aber wird durch folgende Bemerkungen beseitigt. 1. Der Prophet bezeichnet zwar das Elend, was über das Bundesvolk durch jene Feinde erging, blofs nach seiner höchsten Spitze, der Belagerung und Eroberung der Stadt, meint es aber nichts desto weniger seinem ganzen Umfange nach und von seinen ersten Anfängen an. Diese fallen aber, was die Römer betrifft, in die Zeiten vor Christus. Das Jüdische Volk wurde ja schon von Pompejus unterjocht. 2. Hiemit allein reicht man aber freilich noch nicht aus. Bleibt man mit Verschuir *(de celebri oraculo Mich.* 4, 14. in den *dissertatt. philol. exeg.* Leuw. 1775.) bei der Einnahme durch Pompejus stehen, so kann man sich des Gefühles durchaus nicht erwehren, dafs die Erfüllung die Weissagung nicht erschöpft. Allein wir sind auch vollkommen berechtigt, jene höchste Spitze, die Römische Zerstörung Jerusalems, verbunden mit ihren noch fortdauernden Folgen hinzuzunehmen, wenn wir nur bedenken, dafs die Heilsverkündung in C. 5., wie ihr Inhalt unwidersprechlich darthut, und wie es der Analogie aller Messianischen Weissagungen gemäfs ist, sich nicht auf die kurze Zeit der ersten Erscheinung Christi beschränkt, dafs diese vielmehr nur als das Samenkorn in Betracht kommt, aus welchem ein Baum erwuchs, unter dem alle Vögel des Himmels wohnen sollten, dafs daher das Heil nicht weniger wie die Strafe ein fortlaufendes ist, bis es am Ende der Tage in seiner herrlichsten Vollendung erscheint.

Cap. 5. V. 1.

Und du, Bethlehem Ephratah, zu klein bist du zu seyn unter den Tausenden Judas, aus dir wird mir ausgehen (Einer) zu seyn Herrscher in Israel, und seine Ausgänge sind die Vorzeit, die Tage der Ewigkeit. Der enge Zusammenhang mit dem Vorigen erhellt nicht blofs aus dem verbindenden ו, und der Analogie des engen Verhältnisses der Heilsverkündung zu der Unglücksweissagung in dem Vorigen; sie wird noch stärker bezeichnet durch den Gegensatz des מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל gegen den שׁוֹפֵט יִשְׂרָאֵל. Sie prägt sich auch ab in der Hervorhebung der natürlichen Kleinheit Bethlehems, im Gegensatze gegen die ihr durch Gott zu ertheilende Gröfse. Was könnte den Propheten wohl zu dieser so starken Hervorhebung veranlassen, wäre es nicht, dafs er Bethlehem als Typus des Jüdischen Volkes in seinem im vorigen Verse geschilderten Elende betrachtete, seine wunderbare Erhebung durch die göttliche Allmacht, als die Gewähr gleichen Erfolges für das ganze Volk? — Bethlehem und Ephratah sollen nach Bachiene 2, 2. p. 7. ff. so von einander unterschieden seyn, dafs das erstere die Stadt allein, das letztere zugleich ihre ganze Umgegend bezeichnet. Bethlehem Ephratah also s. v. a. Bethlehem in Ephratah gelegen. Auch wenn man dieser Annahme beitritt, darf man beide Wörter nicht etwa als im *Stat. constr.* stehend betrachten, ebenso wenig wie das entsprechende בֵּית־לֶחֶם יְהוּדָה Richt. 17, 9. 19, 1. 2. 18. Denn da ein *Nomen propr.* einem *Nomen* mit dem Artikel gleich gilt, so kann es nie mit einem andern im *Stat. constr.* stehen. Man müfste dann annehmen, dafs durch eine bei geographischen Bezeichnungen gewöhnliche Breviloquenz beide Benennungen unverbunden neben einander gestellt werden, ohne ihr Verhältnifs zu einander zu bezeichnen, etwa wie wir auf einer Addresse setzen, Berlin Preufsen. Allein vergleichen wir Gen. 35, 19., wo Ephratah gradezu für iden-

tisch mit Bethlehem erklärt wird, אֶפְרָתָה הִיא בֵּית לָחֶם, und berücksichtigen wir, dafs der Prophet schon vorher auf den Inhalt dieses Cap. anspielt (vgl. S. 276.) und die früheren in Bethlehems Nähe geschehenen Vorfälle als Typus der zukünftigen betrachtet, dafs er V. 2. die neue dort bevorstehende Geburt mit einer früheren, in seinen nächsten Umgebungen geschehenen parallelisirt, bei deren Erzählung dort grade jene Bezeichnung vorkommt, so werden wir uns veranlafst finden, auch hier beides als Bezeichnung der Stadt zu nehmen, ohne zu entscheiden, ob jener Unterschied in Bezug auf andere Stellen ein begründeter sey oder nicht. — Den Grund der doppelten Bezeichnung des Ortes sucht man gewöhnlich einzig und allein in der beabsichtigten Unterscheidung von einem andern Bethlehem im St. Sebulon, vgl. Joh. 19, 15. Dann sollte man aber statt Bethlehem Ephratah vielmehr das gewöhnliche Bethlehem Judah erwarten. Dafs den Verfasser bei der Wahl seiner Bezeichnung zugleich die Rücksicht auf jene Stelle der Genesis geleitet habe, ist keinem Zweifel unterworfen. Höchst wahrscheinlich aber wollte er zugleich auf die appellativische Bedeutung jener *Nomm.*, Brothaus und Fruchtgefild, anspielen, und eine typische Bedeutung derselben geltend machen. Der Ort, dessen Segen in niederen Dingen durch seinen Namen ausgedrückt wird, soll dereinst in höherer Beziehung gesegnet und fruchtbar seyn. Dafs Bethlehem als *Masc.* angeredet wird (vgl. das אַתָּה, das צָעִיר und das מִמְּךָ) erklärt sich daraus, dafs der Prophet die Stadt in dem Bilde ihres idealen Repräsentanten erblickt, freilich ohne nachher diefs Bild festzuhalten, vgl. Th. 2. S. 118. Bei solchen Personificationen kann das *Genus* vernachläfsigt werden, vgl. z. B. Gen. 4, 7., wo die Sünde, חַטָּאת, wegen des Bildes eines reifsenden Thieres als *Masc.* erscheint. Ewald p. 640. Die Kleinheit Bethlehems erhellt schon daraus, dafs es in dem Verzeichnisse der Städte des Stammes Judah im Buche Josua fehlt (vergl. Bachiene §. 192.). Diefs bewog die Alexx. sie Jos. 15, 60. nebst meh-

reren andern übergangenen Städten einzuschalten, wahrscheinlich nicht so sehr mit Rücksicht auf ihre äufsere Bedeutsamkeit, als vielmehr wegen der Wichtigkeit, die sie durch das Andenken einer Begebenheit aus der Vorzeit (vgl. Gen. 35.), durch Davids Herkunft aus ihr, und noch mehr durch unsere Weissagung erhielt, welche die Augen des ganzen Volkes auf die äufserlich unscheinbare hinrichtete. Die Behauptung des Hieronym., dafs die Juden den Namen in dem Hebräischen Texte weggelassen haben, damit Christus nicht als von dem Stamme Judahs entsprossen erscheine, ist von Reland (p. 643.) gründlicher widerlegt worden, als sie es verdiente. Auch unter den Städten, welche nach der Babylonischen Gefangenschaft von dem Stamme Judah in Besitz genommen wurden, wird Bethlehem nicht aufgezählt. Im N. T. wird es als bloſser Flecken bezeichnet (κώμη, Joh. 7, 42.), und Josephus beehrt es zwar einige Male mit dem Namen einer Stadt, anderwärts aber bezeichnet er es durch χωρίον. *Antiq.* 5, 2, 8. — Das צָעִיר לִהְיוֹת, eigentlich klein in Bezug auf das seyn, für zu klein, um zu seyn, der weitere Ausdruck des Verhältnisses der Stadt zu dem Seyn, wo wir den engeren setzen. — Statt der Tausende Judahs müfsten, wenn die Personification strenge gehalten wäre, die שָׂרֵי אֲלָפִים stehen. Bethlehems ideales Oberhaupt, sein Repräsentant ist zu klein, als dafs er unter die Häupter Judahs gezählt werden könnte. Mehrere (J. D. Michaelis, Justi) sind dadurch veranlafst worden, statt בְּאַלְפֵי zu punctiren בְּאֶלֶף. Allein diese vermeintliche Emendation wird schon hinreichend beseitigt durch die Bemerkung, dafs das אֶלֶף nur specielle Bezeichnung der Edomitischen Phylarchen ist, und in allgemeiner Bedeutung nur katachrestisch bei dem nach dem theilweisen Aussterben der Sprache lebenden Sacharjah vorkommt (vgl. Th. 2. S. 282.). Der Übergang war hier um so leichter, da der Prophet ja nicht etwa ein wirkliches Oberhaupt, sondern einen bloſsen ideellen Repräsentanten der Stadt, der Sache nach mit ihr identisch, angeredet hatte,

und um so mehr begründet, da das צָעִיר schon nicht recht mehr auf ein Individuum paſste. Dazu kommt, daſs solche Personificationen durchgängig bei den Propheten nicht strenge gehalten werden, beständig vom Bilde zur Sache übergegangen wird. Dieſs zeigt ja gleich der vorige Vers. Im ersten Gliede erscheint Zion als Weib personificirt; gleich darauf folgt das über uns. Und so durchgängig. Ob aber als Weib oder als Mann, kann gar keinen Unterschied machen. — Das אֶלֶף, tausend, steht dann als Bezeichnung eines Geschlechtes, weil dieses gewöhnlich aus ungefähr tausend Köpfen zu bestehen pflegte, vgl. Mich. Mos. R. Th. 1. §. 46. Gesen. *Thes. s. v.* Ein Ort von wenigen Einwohnern, wie Bethlehem, genoſs nicht die Ehre, ein selbstständiges Geschlecht zu bilden; er wurde mit mehreren anderen zusammengezählt. Wir müssen uns mit dieser allgemeinen Bemerkung begnügen, da der angestellte Versuch, aus den verschiedenen Stellen, wo der אַלְפֵי יְהוּדָה Erwähnung geschieht, etwas Bestimmteres über die Beschaffenheit dieser Eintheilung, ihren Ursprung und ihr Verhältniſs zu anderen sonst vorkommenden auszumitteln, uns nicht gelungen ist. Für unsere Stelle ist das aber auch nicht von Wichtigkeit. Der Sinn: Bethlehem nimmt unter den Städten des Bundesvolkes einen sehr niedrigen Rang ein, darf sich kaum in der Gesellschaft ihrer vornehmen, stolz auf sie herabsehenden Schwestern sehen lassen, ist ohnedem klar. — Daſs das יָצָא, ausgehen, auch vom Geborenwerden, Abstammen, stehen kann, versteht sich, da dieſs zur allgemeinen Categorie des Ausgehens gehört, ganz von selbst, vgl. z. B. 2 Regg. 20, 18., wo hervorgehen und geboren werden als Wechselbegriffe stehen; doch darf man deſshalb dem יָצָא diesen Sinn, den es durch den Zusammenhang erhält, nicht mit vielen älteren Auslegern z. u. Stelle als eigentliche Bedeutung beilegen. Dem יָצָא fehlt ein bestimmtes Subject. Man denkt sich am besten das in der Verbindung mit dem Folgenden indirecte liegende Einer hinzu. Veranlaſst ist die Construction, die sonst als

ganz fremdartig erscheint, durch das Bestreben, den Gegensatz der göttlichen Gröfse Bethlehems gegen ihre natürliche Kleinheit selbst durch die Worte und ihre Stellung bemerklich zu machen:

Du bist klein zu seyn unter den Tausenden Judahs,
Aus dir wird mir ausgehen zu seyn Herrscher in Israel.

Aus dem Orte, der zu klein ist, ein einzelnes selbstständiges Glied des Leibes zu bilden, geht das Haupt hervor. Aus diesem Gegensatze erhellt auch, warum, worauf Paulus in Bestreitung der Messianischen Auslegung Gewicht legt (l. c. p. 197.), Herrscher in Israel steht, statt dafs man erwarten sollte, von dem Herrscher Israels κατ' ἐξοχήν zu hören. Hätte der Prophet das letztere gesetzt, so würde dieser Gegensatz sowohl, wie der andere ebenfalls beabsichtigte gegen den Richter Israels, der seine Würde verliert, im vor. V., nicht so deutlich hervorgetreten seyn. Es kam zunächst mehr auf das *Genus*, als auf das Individuum, mehr auf den Begriff der Herrschaft überhaupt, als auf die Art und Weise derselben an. Das Individuum wird dann theils noch in unserm Verse, theils noch in den folgenden so charakterisirt, dafs es nicht verkannt werden kann. In unseren Worten liegt freilich weiter nichts, als dafs in Zukunft ein Herrscher über ganz Israel aus Bethlehem erstehen werde, und ständen sie allein, und liefse sich in der Zeit nach Micha ein aus Bethlehem erstandener Herrscher über ganz Israel aufser dem Messias nachweisen, was freilich nicht geleistet werden kann, so würde die Wahl zwischen beiden streitig seyn. Das לי beziehen Mehrere auf den Propheten. So Rosenm. nach Michaelis: *mihi i. e. meo bono*, *inquit propheta nomine totius populi sui.* Allein die Beziehung auf Gott wird durch den Gegensatz der menschlichen Niedrigkeit und der göttlichen Gröfse erfordert. Calvin: *egredietur mihi. Hac voce pronuntiat deus sibi non ita decretum esse perdere populum, quin velit iterum restituere post aliquod tempus. Revocat igitur fideles ad se et consilium suum,*

acsi diceret: sic ad tempus vos abjeci, ut tamen aliqua vestri cura me tangat. Was das לִי zu bedeuten habe, wie Gott es vermöge, das Niedrige zu erhöhen, das sahen die Gläubigen im Vorbilde an David, und es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs der Prophet sie indirecte auf dieses Vorbild hinleiten, und dadurch im Glauben an die unglaublich erscheinende Verheifsung stärken wollte. Er war aus dem unscheinbaren Bethlehem, der geringste unter seinen Brüdern, ohne Macht, ohne Ruf. Damit das לִי um so anschaulicher werde, lenkte Gott die Umstände bei seiner Erwählung also, dafs diese seine menschliche Niedrigkeit aufs stärkste hervortreten mufste. Gott war es, der ihn vom Hirten der Lämmer zum Hirten der Völker erhob.

Die letzten Worte des Verses heben im Gegensatze gegen den menschlich niedrigen Ursprung des Messias seinen göttlich grofsen hervor, mit Rücksicht auf den ähnlichen Gegensatz in Bezug auf Bethlehem. Auch hier hat der Prophet den Gegensatz so deutlich selbst in den Worten abgeprägt, dafs er sich den *homines bonae voluntatis* unter den Ausll. aller Jahrhunderte mit Gewalt aufgedrungen hat. So z. B. Chrysostomus, *demonstratio adv. Judaeos et gentiles, quod Christus sit deus opp. t.* 5. *p.* 739.: οὗτος καὶ τὴν θεότητα καὶ τὴν ἀνθρωπότητα δείκνυσι· τῷ μὲν γὰρ εἰπεῖν, αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς, ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος, τὴν προαιώνιον ἐδήλωσεν ὕπαρξιν· τῷ δὲ εἰπεῖν, ἐξελεύσεται ἡγούμενος ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ, τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν. Die genauere Erforschung des Sinnes mufs mit der Erörterung des מוֹצָאֹתָיו beginnen. Die Ausll. stimmen meist darin überein, dafs das מוֹצָאָה, die weibliche Form des gewöhnlicheren מוֹצָא, hier die Handlung des Ausgehens bezeichne. Dagegen aber sprechen folgende Gründe. 1. Der Gebrauch des Plural. Diejenigen, welche hier an den ewigen Ausgang des Sohnes vom Vater denken, vermögen denselben auf keine Weise zu rechtfertigen. Mehrere unter ihnen fassen ihn als *Plural.*

majest. So z. B. Tarnov, und Frischmuth in der *dissert. de nativitate Messiae*, zu uns. St., Jena 1661. Allein die Annahme eines *Plur. maj.* beruht im Hebräischen überhaupt auf gar keinem Grunde, vgl. Ewald Gramm. p. 641. und Composition der Genesis p. 31. ff., und wäre sie auch überhaupt statthaft, so würde sie doch nur auf *Nom. personal.* anwendbar seyn. Andere nehmen an, der Plural stehe hier gradezu für den Singular. Allein von den drei Fällen, wo diefs scheinbar geschieht, der eine, wo nur ein bestimmtes Einzelnes aus der Menge gemeint ist, wo es also nicht auf den *Numerus*, sondern nur auf den allgemeinen Begriff ankommt, der andere, wenn ein *Nom.* im *Plur.* allmählig, weil die Etymologie und der ursprüngliche Sinn undeutlich wird, seine Pluralbedeutung verliert, der dritte, wo der *Plur.* für das *Abstractum* steht, ist hier keiner anwendbar. Am scheinbarsten haben diejenigen noch diese Schwierigkeit beseitigt, welche das מוֹצָאֹתָיו wirklich auf einen wiederholten Act des Ausgehens beziehen, mit Hinweisung auf die alttestamentliche Lehre von dem מַלְאַךְ יְהוָה. So Hieron.: *quia semper ipse locutus est per prophetas et sermo dei factus est in manu eorum.* Tremell. und Jun.: *exortus i. e. declarationes et demonstrationes tanquam exorientis solis, q. d. qui inde a principio se ipsum patefecit, demonstravitque rebus creatis omnibus luce verbi sui et virtute, operum, quemadmodum exoriens sol luce et effectis suis inde ab exortu se ipsum aperit.* Coccejus: *ceterum quod hic dicitur pluralitative* ἐκπορεύσεις *id absque emphasi positum ut credam persuaderi non possum. Nempe filius non egressus est a patre, ut homo ex homine, qui incipit esse cum ex homine funditur, et cum egressus est fundi egredique desinit. Omnibus diebus saeculi egreditur filius a patre et aeternum est* ἀπαύγασμα τῆς δοξῆς αὐτοῦ. Gegen diese Erklärung aber spricht im Allgemeinen, dafs der Gegensatz gegen das in einem Acte beschlossene Ausgehen aus Bethlehem hier nicht die Erwähnung

eines mehrfachen Ausgehens verträgt, speciell gegen Hieron. und gegen Trem. und Jun., welche, wie auch Piscator, das Ausgehen nur auf das Verhältnifs zu den geschaffenen Dingen beschränken, das מִימֵי עוֹלָם, welches den Ausgang über den Anfang der Schöpfung hinaus versetzt, gegen Coccejus, dafs der מַלְאַךְ יְהוָה im A. T., anders wie der λόγος im N. T., immer nur als in Bezug auf die Welt von Gott ausgehend erscheint. 2. Auch wenn der Singular stände, würde die Erklärung von dem Acte des Ausgehens nicht zulässig seyn. Es ist dem Begriffe der *Nomm.* mit מ entgegen, dafs sie als *Nomm. actionis* stehen; nur bei Schriftstellern in den Zeiten der aussterbenden Sprache finden sich einige wenige Beispiele dieses falschen Gebrauches. Das מ bezeichnet den Ort, wo, das Instrument, womit, die Zeit, worin, die Art und Weise, auf welche etwas geschieht oder ist; dann auch die Sache selbst, welche geschieht oder ist; die Handlung selbst wohl nie und nirgends bei einem Schriftsteller der lebenden und blühenden Sprache, vgl. Ewald p. 243. Wir gewinnen hieraus schon das Vorurtheil, dafs die Bedeutung des Ausganges als Handlung, welche man dem מוֹצָא hier und auch an andern Stellen beigelegt hat, auf falscher Deutung beruhen werde, und zeigt sich dieses Vorurtheil bei den letzteren als vollkommen begründet, so kann nur Willkühr an unserer Stelle jene Bedeutung länger festhalten wollen. Die Stellen, welche Winer für die Bedeutung *egressus* anführt, sind folgende: 1. Hos. 6, 3., wo es von dem Herrn heifst: כְּשַׁחַר נָכוֹן מוֹצָאוֹ, wie die Morgenröthe ist fest sein Ausgang. Allein das מוֹצָא ist dort nicht die Handlung, sondern der Ort und die Zeit des Ausganges, wie diefs aus dem fest hervorgeht. 2. Ezech. 12, 4. und du sollst ausziehen am Abend vor ihren Augen, כְּמֹצָאֵי גוֹלָה. Das מוֹצָא bedeutet dort die Art und Weise des Ausgehens. *Vatabl. habitum demigrantis significat. Tu egredieris moestus et indignabundus.* Zugleich auch die Zeit. 3. Numer. 33, 2.: und Moses schrieb auf, אֶת־מוֹצָאֵיהֶם, ihre Ausgangsörter.

4. Ps. 19, 7.: von der Sonne, מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם מוֹצָאוֹ, vom Ende des Himmels ist ihr Ausgang, für: das Ende des Himmels ist der Ort, von wo sie ausgeht. 5. 1 Regg. 10, 28.: וּמוֹצָא הַסּוּסִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה מִמִּצְרָיִם. De Wette: „und die Ausführung der Rosse, welche Salomoh hatte, (geschah) aus Ägypten". Richtiger: der Ausgangsort war Ägypten, wörtlich von Ägypten, concis für, der Ort, von dem die Rosse Salomohs ausgingen, war Ägypten, gradeso wie im vorigen Beispiele. — Für den *actus exeundi* beruft sich Ch. B. Michaelis noch auf 2 Sam. 3, 25., wo De Wette: „Du kennst Abner, den Sohn Ners; dich zu belisten ist er gekommen, und um deinen Ausgang und Eingang zu sehen, und Alles, was du thust". Allein vielmehr: den Ort, wo du ausgehst und wo du hingehst. An allen übrigen Stellen, und diese sind nicht wenig zahlreich, liegt die Bedeutung Ausgangsort, oder das, was ausgeht, ganz auf der Oberfläche. — Dazu kommt nun noch, dafs die Bedeutung Ausgangsort hier schon durch den Gegensatz gegen das Vorhergehende empfohlen wird, wo Bethlehem als Ausgangsort des Herrschers in Israel genannt wird. Diesem Ausgangsorte wird hier ein anderer höherer entgegengestellt. Dieser Gegensatz zeigt uns auch, wie das מִן in מִקֶּדֶם und מִימֵי עוֹלָם aufgefafst werden mufs, nämlich ebenso wie das מִן in מִמֶּךָּ. Denn dafs es diesem entsprechen mufs, zeigt ja die deutliche Beziehung des מוֹצָאֹתָיו auf das יֵצֵא לִי. Hiernach ist zu übersetzen: und seine Ausgangsörter sind von der Vorzeit, von den Tagen der Ewigkeit, für: die Orte, von denen er ausgeht, sind die Vorzeit, die Tage der Ewigkeit, gradeso wie an den beiden Stellen Ps. 19, 7. und 1 Regg. 10, 28., die Setzung des מִן, was auch fehlen könnte, hier speciell veranlafst durch das Bestreben, die Beziehung auf das entsprechende Glied äufserlich anschaulicher zu machen. Diese Beziehung zeigt auch die Verwerflichkeit der von Pococke, Hakspan, Tarnov, Glass., u. A. vorgeschlagenen Erklärung

des מִן durch *prae*, die zugleich eine Ungereimtheit in sich schliefst, da vor der Ewigkeit ja nichts seyn kann. Sie allein gewährt dem Plural seine befriedigende Erklärung. Die Worte: von der Vorzeit, von den Tagen der Ewigkeit, enthalten nach ihr eine Steigerung. Zuerst wird überhaupt die Existenz des Messias vor seiner zeitlichen Geburt in Bethlehem hervorgehoben; dann wird dieselbe im Gegensatze gegen alle Zeit der Ewigkeit vindicirt. Hierin mufste für Israel ein grofser Trost liegen. Derjenige, welcher dereinst es in sichtbarer Erscheinung aus dem Elende retten soll, existirt schon während desselben, vor ihm, durch alle Ewigkeit hindurch.

Geschichte der Auslegung.

1. Unter den Juden.

Ihren wesentlichen Grundzügen nach läfst sich dieselbe mit ziemlicher Sicherheit *a priori* entwerfen. Eine gänzliche Verkennung des Subjectes unserer Weissagung läfst sich bei ihnen schon von vornherein nicht erwarten. Der Messias erscheint ja hier nicht in seiner Erniedrigung, sondern in seiner Herrlichkeit, reich an Gütern und Gaben. Die Frage, ob man auch zur Theilnahme an denselben berufen sey, wird von der pelagianischen Selbstverblendung von vornherein bejaht. Dagegen enthält die Weissagung einen doppelten Anstofs, welcher durch Erklärung um jeden Preis beseitigt werden mufste. Der eine, die mit den Volksvorstellungen im Widerspruch stehende Ewigkeit des Messias, nur aus der Einsicht in seine Gottheit begreiflich, mufste zu allen Zeiten stattfinden, der andere, die Geburt zu Bethlehem, mufste erst nach Christi Geburt in Kraft treten. Seine Beseitigung wurde durch ein doppeltes Interesse erfordert. Zuerst durch den Wunsch, den Christen den Beweis zu entreifsen, welchen sie für den Satz, dafs der Erschienene der Verheifsene sey, aus der Geburt Christi in Bethlehem entnahmen. Dann durch die Schwierigkeit, die

Abstammung ihres Messias ferner aus Bethlehem abzuleiten, nachdem durch eine Verordnung des Hadrian (vgl. Reland p. 647.) alle Juden aus ihr und der Umgegend vertrieben worden, eine Schwierigkeit, welche die christliche Polemik sehr nachdrücklich gegen sie geltend machte, vgl. Tertullian *c. Jud. c.* 13.: „*Quomodo igitur nascetur dux de Judah et quatenus procedet de Bethlehem sicut divina prophetarum volumina nuntiant, cum nullus omnino sit illic in hodiernum derelictus ex Israel, cujus ex stirpe possit nasci Christus?*" Die empirische Geschichte der Auslegung dient nun nur dazu, diese Fächer auszufüllen.

1. Die Beziehung auf den Messias war zu allen Zeiten nicht etwa die Privatmeinung einzelner Gelehrten, sondern die öffentlich recipirte, mit vollkommener Übereinstimmung anerkannte. In Bezug auf die Zeiten Christi geht dieſs unwidersprechlich hervor aus Matth. 2, 5. Das ganze Synedrium setzt dort, von Amtswegen über den Geburtsort des Messias befragt, diese Erklärung als die allein richtige voraus. Bedürfte dieser Beweis einer Verstärkung, so würde sie aus Joh. 7, 41. 42. entnommen werden können, wo Mehrere, von der unrichtigen Voraussetzung der Herkunft Christi aus Galiläa ausgehend, seine Messianität bestreiten, weil die Schrift sage: ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος Δαβὶδ καὶ ἀπὸ Βηθλεὲμ τῆς κώμης, ὅπου ἦν Δαβίδ, ὁ Χριστὸς ἔρχεται. Aber auch nach Christi Erscheinung war das Interesse, die auf unsere Stelle gegründete Polemik der Christen, mit einem Male abzuschneiden, nicht so stark, dafs man sich deſshalb gegen die deutlichen, in ihr liegenden Kennzeichen verblendet, der süſsen durch sie gewährten Hoffnungen beraubt hätte. Zwar, dürfte man der Behauptung des Chrysostom. (*hom.* 7. *in Mat. c.* 2. *in N. T. t.* 1. *p.* 80. *Cf.* τινὲς δὲ αὐτῶν ἀναισχυντοῦντες φασὶ περὶ τοῦ Ζοροβάβελ ταῦτα εἰρῆσθαι), des Theodoret (zu d. St. καὶ τοῦτο Ἰουδαῖοι εἰς τὸν Ζοροβάβελ λαβεῖν τετολμήκασι, προφανῶς τῇ ἀληθείᾳ μαχόμενοι), des Theophylact (zu Matth. 2.), und des

Euthymius Zigabenus *(in IV. evang. t. 1. p. 61. ed. Mat.)* trauen, so würde dieſs dennoch der Fall seyn. Allein es dringt sich uns hier die Vermuthung auf, die wir auch schon in anderem Falle als begründet erkannten, vgl. Th. 2. S. 141., daſs die Kchvv., mit Serubabel einmal in die Übung gekommen, ihn den Juden auch da aufdrangen, wo diese selbst ihn verschmähten, und ihr Raum zu geben, hat um so weniger gegen sich, da das scheinbar vierfache Zeugniſs sich leicht auf ein einfaches, das des Chrysost., reducirt. Wäre die Angabe richtig, so müſsten wir doch wenigstens einige Spuren dieser Auslegung bei den Juden selbst finden. Dem ist aber nicht so. Alle Jüdd. Ausleger, den Chaldäer an der Spitze, welcher das מִמְּךָ לִי יֵצֵא umschreibt durch מנך קדמי יפק משיחא, von dir wird mir ausgehen vor mir der Messias, halten die Messianische Erklärung fest.

2. Zur Beseitigung des ersten Anstoſses hat man einen doppelten Weg eingeschlagen. In den älteren Zeiten lieſs man dem: „von den Tagen der Ewigkeit" seinen vollen Sinn, substituirte aber der Person des Messias seinen Namen. So schon der Chaldäer דשמיה אמיר מלקדמין מיומי עלמא, „dessen Namen gesagt oder genannt ist von der Vorzeit her, von den Tagen der Ewigkeit". So die Pirke R. Elieser C. 3., wo zu den 7 Dingen, welche vor der Welt erschaffen worden, neben dem Gesetze, der Hölle, dem Paradiese, dem Throne der Herrlichkeit, dem Tempel, der Buſse, mit Berufung auf unsere Stelle, auch der Name des Messias gezählt wird, vgl. Schöttgen II. p. 213. Dasselbe findet sich nach Eisenmenger 1. p. 317. mit einiger Veränderung auch in dem Talmud, *tract. Pesachim fol.* 54. *col.* 1. und *Nedarim f.* 39. *c.* 2. Daſs man den Namen hier nicht etwa in emphatischer Bedeutung, wie er häufig in der Schrift vorkommt, als Bezeichnung der Substanz nehmen dürfe, erhellt aus dem אמיר, gesprochen oder genannt, des Chaldäers, was ja an die Schöpfung einer Substanz nicht denken läſst, so wie daraus, daſs, diese Bed.

des

des Namens angenommen, der offenbare Zweck seiner Substituirung für die Person nicht erreicht worden wäre. Der Name des Messias drückt sein Wesen, die Idee seines Daseyns aus. Die Schöpfung oder das Aussprechen dieses Namens bezeichnet demnach die Entstehung dieser Idee in Gott, das Fassen des Rathschlusses der Erlösung durch den Messias. So wurde also durch diese Erklärung, die wir später bei Calvin wiederfinden und dort berücksichtigen werden, an die Stelle der realen Existenz des Messias eine blofs gedachte, an die Stelle der Präexistenz eine blofse Prädestination gesetzt. — Später stieg man noch weiter herab. Die Willkührlichkeit der Ergänzung des Namen erlaubte nicht, dafs man sich bei dieser Erklärung beruhigte. Fast einstimmig nahm man nun an, dafs durch unsere Worte die Herkunft des Messias von dem alten Davidischen Königsstamme bezeichnet werde. So Abenesra: *omnia haec propter Davidem dicta sunt et verba: egressiones ejus ab antiquo, Davidem respiciunt.* Abarbanel *(praec. sal. p. 62.): egressiones familiae, ex qua oriundus ille dominator, sunt ab antiquo et a diebus saeculi h. e. ex semine Davidis et surculo Jesse, qui est ex Bethlehem Juda,* vgl. die ähnlichen Erklärungen des Kimchi und Anderer bei Frischmuth l. c. und bei Wichmannshausen, *dissert.* z. d. St. Wittenb. 1722. p. 6. ff. Wir wollen gegen diese Erklärung nicht die fehlerhafte Auffassung des מוֹצָאוֹת entweder durch Ausgang oder durch Familie, bei welcher letzteren der Sprachgebrauch sowohl, wie die offenbare Beziehung auf das יָצָא vernachlässigt wird, geltend machen. Diese kann aufgegeben werden, ohne dafs die Erklärung ihrem Wesen nach dadurch angegriffen würde. Auch nach ihr kann man übersetzen: seine Ausgänge (in der Bedeutung von Ausgangsörtern) sind die Vorzeit, die Tage der Ewigkeit, d. h. die uralten Zeiten. Der Zeit dasjenige beigelegt, was dem in ihr Vorhandenen, der Familie Davids, zukommt. Entscheidend dagegen ist folgender Grund. Jeder wird zugestehen, dafs gegen den zeitlichen Ursprung des

Messias aus Bethlehem sein ewiger Ursprung einen passenderen Gegensatz bildet, wie seine Abstammung von der uralten Familie Davids. Diese käme hier ja allein wegen ihres Alters in Betracht, eine Beziehung auf ihre Würde wird hier mit keinem Worte angedeutet, sie selbst wird gar nicht erwähnt, nur die Eigenschaft des Alters von ihr losgelöst und vom Messias prädicirt. Nun sieht man aber gar nicht ein, was in dieser Beziehung die Familie Davids vor allen übrigen voraus hatte, wie es also in ihr für den Messias eine Ehre seyn konnte, von derselben abzustammen. Wie sonderbar wäre bei dieser Erklärung das dem „aus der Vorzeit" steigernd hinzugefügte „aus den Tagen der Ewigkeit". Dafs das עוֹלָם nie an und für sich die Bedeutung einer unbestimmt langen Zeitferne habe, ist schon Th. 2. S. 247. ff. ausführlich nachgewiesen. Was konnte der Prophet aber wohl für einen Grund haben, die beschränkte Zeit hier in hyperbolischem Ausdrucke zur Ewigkeit zu steigern? Was die menschliche Abstammung betrifft, hatte ja der Messias in Bezug auf das Alter der Familie nicht den geringsten Vorzug vor allen andern Sterblichen. Wozu also eine solche Hyperbel in einer, in diesem Zusammenhange gleichgültigen, gar nicht zu seiner Verherrlichung, die doch durch den Gegensatz erfordert wird, dienenden Sache? Welche Art von Trost würde wohl dadurch dem Volke gegeben seyn? Dafs der Messias Eltern und Voreltern bis in die graue Vorzeit haben werde, daran zweifelte ja Niemand. Aber was war damit gewonnen, da ihm diefs mit dem geringsten und ohnmächtigsten Gliede des Volkes gemeinsam war? Wie pafst dieser so schaale, so nichtssagende und doch so viel sagen wollende Gegensatz in Bezug auf den Messias zu dem andern so glänzenden, so erhabenen in Bezug auf Bethlehem? Was hat man aber wohl für Grund, diese so unnatürliche Erklärung jener so natürlichen, sich so von selbst darbietenden, einen so trefflichen Gegensatz gewährenden, eine so reiche Quelle des Trostes für das Bundesvolk eröffnenden vorzuziehen? Etwa dafs der Ewigkeit des Messias sonst im A. T. nicht gedacht wird? Allein

abgesehen davon, dafs diese *implicite* schon in den Stellen liegt, in welchen seine göttliche Natur hervortritt, im Gegensatze gegen die menschliche (vgl. 1, 1. S. 215. und die Erklärung der dort angeführten Stellen in Th. 1, 2. und Th. 2.), wird nicht der Messias von Michas Zeitgenossen Jesaias C. 9, 5. als Vater der Ewigkeit, als der Ewige im vollsten Sinne des Wortes bezeichnet? (vgl. z. d. St.) Und hat nicht diese Parallelstelle um so mehr Gewicht, je zahlreicher und deutlicher die übrigen Berührungen des Jesaias und des Micha sind? Oder will man etwa aus dem hinzugefügten „von den Tagen" schliefsen, dafs das עוֹלָם hier im beschränkten Sinne zu nehmen sey? Allein wer wüfste nicht, dafs, wo die Ewigkeit im Gegensatze gegen die zeitliche Beschränktheit prädicirt wird, grade um diesen Gegensatz recht anschaulich zu machen, die Zeitmaafse, die eigentlich nur für die letztere gelten, auch auf die erstere übertragen werden, weil, um vergleichen zu können, vorher eine gewisse Gleichheit zwischen dem zu Vergleichenden hervorgebracht werden mufs. So wird Gott bei Daniel der Alte der Tage genannt, C. 7, 9., so heifst es von ihm Ps. 102, 28.: „Deine Jahre hören nicht auf". So redet das N. T. mehrfach von ewigen Zeiten.

3. Dafs Bethlehem in unserer Weissagung als Geburtsort des Messias bezeichnet werde, galt bei den alten Juden als unbezweifelte Wahrheit. Diefs zeigt die zuversichtliche Antwort des Synedriums auf die Frage des Herodes, wo Christi Geburtsort sey. Diefs die Stelle Joh. 7, 42. Dafs man diese Auslegung nicht sogleich nach Christi Tode aufgegeben habe, wird schon wahrscheinlich daraus, dafs nach dem Aufstande des Barkokab durch den Kaiser Hadrian den Juden neben Jerusalem auch Bethlehem als Aufenthaltsort verboten wurde. Selbst nachdem diefs geschehen, und die Schwierigkeit also in ihrem ganzen Umfange eingetreten war, wagte man es noch eine geraume Zeit hindurch nicht zu behaupten, die Weissagung wisse nichts von Bethlehem als Geburtsort des

Messias. Diese Behauptung findet sich erst bei den in Verdrehungskünsten geübten späteren Rabbinischen Ausll. Die älteren Juden halfen sich durch das mannigfach ausgeschmückte Mährchen, der Messias sey zwar am Tage der Zerstörung des Tempels zu Bethlehem geboren, dann aber wegen der Sünden des Volkes durch einen Sturm entführt und habe sich nun unkenntlich und verborgen an verschiednen Orten aufgehalten. So der Talmud, der sehr alte Commentar über die Klagelieder Echa Rabbati, der ebenfalls sehr alte Commentar über die Genesis Breschit Rabba (vgl. die Stellen bei Raim. Martini p. 348. 50., Carpz. und bei Frischm. l. c.). Ja wir können diese Fiction noch höher hinauf verfolgen. In enger Verbindung mit ihr steht die Erklärung des עֹפֶל בַּת־צִיּוֹן durch *caligo filiae Zion* (das עפל verwechselt mit אפל) = *occultatus propter Zionem*, und diese findet sich schon bei Jonathan. Die Verborgenheit des Messias, nur ein abgerissenes Stück dieser Fiction, die freilich ihre Wurzel nicht blofs in unserer Stelle, sondern zugleich in dem Bestreben hat, den Widerspruch zwischen der Zerstörung des Tempels und der auf Stellen des A. T. gegründeten festen Erwartung der Erscheinung des Messias während seines Bestehens zu beseitigen, wird schon in dem *Dialogus cum Tryphone* erwähnt (No. 8. Bened. Ven. vgl. auch p. 114.): Χριστὸς εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτὸς πως ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας κ. τ. λ. Man vgl., um sich zu überzeugen, dafs zur Zeit der Abfassung dieser Schrift, also im zweiten Jahrh. n. Chr., die Fiction schon ganz ausgebildet war, hiemit die Erzählung in Breschit Rabba. Nachdem Elias zur Zeit der Geburt des Messias seine Mutter in Bethlehem Judah besucht und der wegen der Zerstörung des Tempels, gleichzeitig mit ihrer Geburt, Betrübten Trost zugesprochen, entfernt er sich: *post quinque annos dixit: vadam et videbo salvatorem Israel utrum sit in forma regum nutritio ejus, vel in forma angelorum mi-*

nisterii. Ivit et invenit mulierem stantem in ostio domus suae, et ait, filia mea, in quo statu est puer ille? Quae ait illi: Rabbi, nonne dixi, quod malum est nutrire ipsum, quia in die, qua natus est, destructa est domus sanctuarii, nec solum hoc, sed pedes habet et non ambulat, oculos et non videt, aures et non audit, os habet et minime loquitur, et ecce jacet ut lapis.

Die Rabbinischen Ausll. fühlten, dafs diese aller Gewähr entbehrende Fiction nach aufsen — und dahin waren ihre Blicke vorzugsweise gerichtet — nicht brauchbar sey. Sie suchten daher der Schwierigkeit durch Erklärung abzuhelfen, und gleiches Interesse bewirkte, dafs die Verdrehung unter ihnen eben so allgemein recipirt wurde, wie es früher die richtige Auslegung gewesen war. Kimchi, Abenesra, Abendana, Abarbanel, überhaupt alle späteren Rabb., vgl. die Stellen bei Wichmannsh. *l. c. p.* 9., behaupten, Bethlehem werde hier nur als mittelbarer Geburtsort des Messias, nur insofern als solcher genannt, als er der Nachkomme des Bethlehemiten David seyn sollte. Ein günstiges Vorurtheil kann diese Erklärung nicht für sich haben; dafs früher Niemand daran dachte, eine andere Auffassung unserer Stelle als die, wonach Bethlehem in ihr als Geburtsort des Messias bezeichnet wird, sey auch nur möglich, dafs man erst da auf diese Erklärung verfiel, als man die andere nicht mehr annehmen konnte, das macht sie sicher von vornherein höchst verdächtig. Und dieser Verdacht findet sich dann auch bei näherer Untersuchung vollkommen bestätigt. *Caeteris paribus* würde die Erklärung, welche hier Bethlehem als den Geburtsort des Messias genannt findet, schon defshalb den Vorzug verdienen, weil die Stelle, so aufgefafst, eine Lücke in der Messianischen Weissagung ausfüllt, welche sich nach der allgemeinen Analogie nicht erwarten läfst. Sollte das Geschlecht, von dem Christus abstammen, die Zeit, zu der er erscheinen, die Landschaft, die sich vorzugsweise seiner Segnungen erfreuen sollte, sollte noch so vieles andere ihn Betreffende genau

bestimmt seyn, der Ort seiner Geburt aber nicht? Wie sehr man von vornherein eine solche Bestimmung erwarten müsse, zeigt schon die Frage des Herodes: *ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται.* Dafs im A. T. der Geburtsort des Messias bestimmt seyn müsse, setzt er als sich von selbst verstehend voraus, er fragt nur nach dem Wo. Allein die Sachen liegen nicht so, dafs zwischen beiden Erklärungen überhaupt die Wahl seyn könnte. Nehmen wir an, dafs hier blofs die Abstammung des Messias von dem Davidischen Stamme angekündigt werde, so ist der Gegensatz der menschlichen Kleinheit Bethlehems und seiner göttlichen Gröfse hier wenig passend. Nachdem die Familie Davids Jahrhunderte lang zu Jerusalem gewohnt und geherrscht hatte, kam die natürliche Kleinheit Bethlehems wenig mehr in Betracht. Nicht sie konnte die Erscheinung des Messias unwahrscheinlich machen; nur Jerusalems Herabsinken und der Königsburg Zerstörung stellte sich dem Glauben an die Erscheinung des Verheifsenen entgegen. Ebenso wurde die Verherrlichung durch diese Erscheinung nicht Bethlehem, sondern Zion zu Theil. Daher auch der Prophet C. 4, 8., wo er die Abstammung des Messias aus der Davidischen Familie bezeichnen will, die Verherrlichung Zions und speciell der Königsburg ihrer vorhergehenden Erniedrigung entgegenstellt. — Ferner, es fehlt überhaupt an einem Beispiel, dafs der Ort, wo jemandes Voreltern vor Jahrhunderten wohnten, als der Ort seiner Herkunft bezeichnet würde. Wo fänden wir wohl Bethlehem genannt als die Vaterstadt eines der zu Jerusalem gebornen Könige aus dem Davidischen Stamme, wo als die Vaterstadt des zu Babylon gebornen Serubabel? vgl. die weitere Ausführung dieses Grundes bei Huetius, *dem. evang. p.* 579 *ed. Amstel.* 1680. — Dann ist nicht zu übersehen das Verhältnifs unserer Stelle zu der Parallelstelle Jes. 8, 23.: „Denn nicht Finsternifs wird seyn dem Lande, welchem jetzt Noth ist. Zur früheren Zeit hat der Herr Schmach ausgegossen auf das Land Sebulon und auf das Land Naphtali, aber in Zukunft ehret er es, das

Land längs des Meeres, jenseits des Jordan, Galiläa der Heiden". So wie dort die Landschaft angegeben wird, welche durch die Erscheinung des Messias von der tiefsten Niedrigkeit zur höchsten Herrlichkeit emporgehoben werden soll, so hier der Ort. — Endlich, wenn auch irgend ein Zweifel übrig bliebe, so würde dieser doch durch die Erfüllung, durch die Thatsache, dafs Christus wirklich zu Bethlehem geboren wurde, beseitigt werden, und zwar um so mehr, da diefs durchaus nicht als zufällig betrachtet werden kann, Bethlehem gar nicht der Wohnort der Eltern Jesu war.

Die Juden wandten aber auch noch ein anderes Mittel an, um der Christlichen Polemik den Vortheil zu entreifsen, welchen ihr diese Stelle gewährte. Sie läugneten, dafs Christus zu Bethlehem geboren sey. So Abr. Peritsol bei Eisenmenger l. c. p. 259.: „Weil sie Jesum den Nazarener, und nicht Jesum den Bethlehemiten genannt, so ist daraus zu schliefsen, dafs er zu Nazareth geboren sey, wie in dem Targum von Jerusalem geschrieben steht". Doch fand in dieser Beziehung unter ihnen keine Übereinstimmung statt. David Gans in dem B. Zemach David, nennt ohne alle Bemerkung Bethlehem als Geburtsort des Messias (p. 105. der Übersetzung von Vorst).

2. Unter den Christen.

Die Überzeugung, dafs Christus der Gegenstand unserer Weissagung sey, war in der Christlichen Kirche so sehr die herrschende, dafs es ganz überflüssig ist, einzelne ihrer Vertheidiger zu nennen. Wohl aber gewährt es ein Interesse, die einzelnen Dissentirenden kennen zu lernen. Die Behauptung von Huetius l. c., dafs Chrysost., Theophylact und Euthym. Zig. eine Deutung auf den Serubabel versucht haben, beruht auf einem blofsen Gedächtnifsfehler. Huetius legt ihnen selbst diejenige Ansicht bei, die sie als angeblich bei den Juden vorhanden auf das entschiedenste bekämpfen. Wirklich vorgetragen aber wurde diese Auslegung von Theodorus

von Mopsveste, zu dessen exegetischer Richtung sie vortrefflich pafst (vgl. 1, 1. p. 354.). Sie wurde mit mehreren anderen verdammt auf dem Concil zu Rom unter dem Papste Vigilius, vgl. H. Prado zu *Ezech. prooem. Sect.* 3. und Hippol. a Lapide *in proph. min.*, *prooem.* und z. d. St. Der nächste Nachfolger des Theodorus war Grotius. Zwar könnte man aus seinem Buche *de veritate religionis Christ.*, wo er l. 5. §. 17. *(p.* 266. *ed. Oxon.* 1820.) die Messianität Christi gegen die Juden daraus erweist, dafs er in Übereinstimmung mit unserer Stelle zu Bethlehem geboren sey, schliefsen, dafs er in dieser Meinung nicht fest gewesen. Allein er glaubte vielleicht nur, in einer populären Schrift nicht so ängstlich seyn zu dürfen, und auch nach seiner Ansicht ein gewisses Recht zu diesem Gebrauche der Stelle zu behalten, da er Serubabel als Vorbild Christi und die Geburt des letzteren in Bethlehem als äufsere Darstellung seiner Abstammung von der Davidischen Famile betrachtete. Die Beziehung auf Serubabel wurde in der rationalistischen Periode nur ganz zu Anfang aufgegriffen, als man noch kein leichteres Mittel, der Beziehung auf Christum zu entgehen, aufgefunden hatte. Sie findet sich bei Dathe und Kuchnöl (Mess. Weissagungen p. 88.), welcher letztere jedoch, sobald in der Beziehung der Weissagung auf den idealen Messias dieses Mittel aufgefunden worden war, seine Meinung änderte (vgl. Comment. zu Matth. 2.). Die Beziehung auf den idealen Messias kann als die in neuerer Zeit herrschende betrachtet werden. Sie findet sich bei allen rationalistischen Ausll., mit Ausnahme von Paulus, dessen Erklärung wer da will, bei ihm selbst nachlesen mag, namentlich bei Eckermann, Beitr. 1. p. 33. ff., Bauer, *Scholl.* 7. *p.* 378., Konynenburg, über die Mess. Weiss, p. 169., Ammon l. c. p. 113., Justi und Hartmann z. d. St., Eichhorn u. s. w. In Bezug auf die allgemeinen Gegengründe gegen diese Erklärung verweisen wir auf Th. 1, 1. S. 362. ff. Wie sehr hier die angegebenen Merkmale, die zeitliche Geburt

in Bethlehem und die Ewigkeit des Ursprunges, auf den historischen Christus hinführen, wie schwer sie bei der Beziehung auf den idealen Messias zu erklären sind, zeigt schon das Bestreben aller dieser Ausll. ohne Ausnahme, jene Merkmale zu beseitigen. Wer fände nicht in diesem Bestreben ein Geständnifs der Beweiskraft derselben, falls sie, was schon geschehen, als wirklich vorhanden, nachgewiesen werden können? Gott selbst hat gegen diese Erklärung ein thatsächliches Zeugnifs abgelegt, indem er die Umstände so leitete, dafs durch die Geburt Christi in Bethlehem diese Weissagung erfüllt wurde. Wie kann aber von Erfüllung die Rede seyn, wo keine Weissagung ist, zu deren Begriff nothwendig die göttliche Eingebung gehört, sondern blofses menschliches Wähnen? Wie hätte Gott diesem dadurch, dafs er eine Scheinerfüllung herbeiführte, seinen Stempel aufdrücken sollen? Dadurch wäre er ja selbst Urheber des Irrthums geworden. Endlich, dafs im N. T. unsere Stelle im strengsten Sinne von dem historischen Christus erklärt werde, wird sich uns nachher zeigen, und die Versuche unserer Gegner, jene Anführung ihres Gehaltes zu entkleiden, werden uns den Beweis liefern, dafs es ihnen auch hier nicht um Wahrheit zu thun ist, sondern nur um Beseitigung eines mit ihrem System Unverträglichen um jeden Preis. Was von ihnen gegen die Beziehung auf den historischen Christus angeführt wird (vgl. z. B. Justi und Ammon l. c.), beruht auf einer Verkennung des königlichen Amtes Christi, was nicht etwa ein Dichterbild, sondern unter allen Königthümern das realste ist, ja dasjenige, was ihnen Realität verleiht, auf der Unkenntnifs der Endgeschichte des Messianischen Reiches, — man kennt von der Geschichte Christi blofs ein einzelnes Fragment, seine erste Erscheinung in Niedrigkeit, und auch diefs, wie es nicht anders möglich ist, nur sehr unvollkommen; seine schon jetzt bestehende unsichtbare Herrschaft erkennt man nicht, weil sie nur mit den Augen des Glaubens geschaut wird, und an das dereinstige sichtbare Hervortreten derselben glaubt

man nicht, weil man die unsichtbare Kraft Christi, welche diesen sichtbaren Erfolg verbürgt, nicht an seinem Herzen erfahren hat — endlich auf der Unkunde der prophetischen Anschauung, welche nothwendig erforderte, dafs die Theokratie des A. B. zum Substrate der Schilderung des Reiches Christi dienen mufste. Wie wenig unsere Stelle, wo der Messias in Herrlichkeit hervortritt, anderen widerspreche, wo er in seiner tiefsten Erniedrigung geschildert wird, das läfst sich aus in ihr selbst enthaltenen Andeutungen darthun. Durch Niedrigkeit zur Hoheit, das ist der Satz, welcher den Verkündungen des Propheten über die Schicksale des Bundesvolkes zu Grunde liegt, welchen er in Bezug auf Bethlehem bestimmt ausspricht. Dafs er in Bezug auf das Haupt nicht weniger Geltung habe, wie in Bezug auf die Glieder, in Bezug auf den Geborenen nicht weniger, wie in Bezug auf den Geburtsort, das erhellt daraus, dafs er geboren werden solle zur Zeit der tiefsten Erniedrigung des Davidischen Königsstammes (4, 8.), nicht zu Jerusalem, wo seine königlichen Ahnherrn wohnten, sondern zu Bethlehem.

2. In Bezug auf die letzten Worte d. V. finden wir bei Ausll. aus der christlichen Kirche dieselbe doppelte falsche Auffassung wieder, welche wir bei den Juden wahrgenommen haben; die erste, welche den ewigen Ursprung Christi in eine ewige Vorherbestimmung verwandelt, wie sie sich aufser den genannten Jüdd. Ausll. noch bei Jarchi findet *(et egressus ejus etc. Sicut dictum est Ps.* 72, 17. *ante solem filiabitur nomen ejus. Et sic transtulit Jonathan)*, bei Calvin: *Significat non fore hoc repentinum, quod surget princeps, qui populum gubernet, quia jam olim hoc divinitus fuit decretum. — Scio quosdam insistere pertinacius, quod hic loquatur propheta de aeterna essentia Christi et quantum ad me spectat libenter agnosco hic probari nobis Christi divinitatem: sed quia hoc nunquam extorquebimus a Judaeis, malo simpliciter accipere quod sonant prophetae*

verba, Christum non ita repente proditurum ex Bethlehem, quasi de eo nihil olim deus statuisset. Dafs es mit dem *libenter* u. s. w. nicht so ernst gemeint sey, geht aus dem: *alii etiam novam afferunt argutiam* in dem Folgenden hervor. Dafs Calvin diese so willkührliche Erklärung aufstellte, wird nur aus seinem Verhältnisse zu den früheren Auslegern begreiflich. Diese hatten *ad majorem dei gloriam* eine Menge von gezwungenen Erklärungen aufgestellt. Calvin, dem dergleichen Erklärungen mit Recht äufserst verhafst waren *(ego autem explicationes contortas non amo*, zu Joel 2.) betrachtete sie stets mit argwöhnischen Augen, und wo irgend ein Interesse sich zeigt, das sie möglicher Weise bei der Wahl einer Erklärung geleitet haben konnte, da verfällt er lieber selbst in die gezwungensten Erklärungen, als dafs er ihnen beitritt, und diefs um so mehr, da er zu den Naturen gehörte, die sich im Gegensatze ausbilden, so dafs er, wenn er jetzt lebte, wahrscheinlich nach der andern Seite hin fehlen würde, es sey denn, dafs die jetzt vorliegende gleich starke Ausbildung des einen und des andern Gegensatzes ihn in der richtigen Mitte erhielte. Die beste Widerlegung seiner Erklärung findet sich übrigens bei Pococke. Es ist widersinnig anzunehmen, dafs dem wirklichen Ausgange Christi aus Bethlehem hier ein blofser gedachter, der Handlung ein blofser Beschlufs entgegengestellt werde. Es ist ohne Analogie, dafs jemand als wirklich seyend oder ausgehend bezeichnet werde, der blofs in dem göttlichen Vorherwissen oder der göttlichen Vorherbestimmung existirt. — Die Erklärung von dem Ursprunge aus der alten Davidischen Familie, findet sich bei allen Übrigen, welche durch irgend einen Grund an der Annahme der richtigen gehindert wurden. So bei den Socinianern, vgl. z. B. Volkel *de vera religione l.* 5. *c.* 2., von denen einige, um die ihrem Systeme nachtheilige Stelle um so sicherer zu beseitigen, annahmen, dafs sie sich überhaupt ihrem eigentlichen Sinne nach nicht auf Christum beziehe, wie Jo. Crell, welcher zu Matth. 2. behauptet,

sie gehe unbestimmt auf Einen aus der Davidischen Familie, welcher nach der Babylonischen Gefangenschaft dem Volke vorstehen sollte. So Grotius: *origo ipsi (Zorobabeli) ab olim, a temporibus longis i. e. originem trahit a domo illustri antiquitus et per quingentos annos regnatrice.* So alle rationalistischen Ausll. Unter den neueren offenbarungsgläubigen Ausll. hat sich auch Jahn, *vaticc. Mess.* 2. *p.* 147., verleiten lassen, dieser Erklärung zu folgen. Dafs er aber wenigstens eine der ihr entgegenstehenden Schwierigkeiten, die, dafs, die Beziehung auf die Davidische Familie angenommen, hier das blofse Alter derselben, abgesehen von jedem Vorzuge der Würde, zur Verherrlichung des Messias angeführt wird, wohl gefühlt habe, zeigt die sonderbare exegetische Operation, die er anwendet, sie zu beseitigen. Er ergänzt zu Ende *celebris est*, sein Ursprung oder seine Familie, wie er das מוֹצָאֹתָיו fälschlich erklärt, ist von uralten Zeiten her berühmt! Man sieht hier, wie abhängig in Einzelheiten der Einzelne von der Gesammtheit auch dann meist noch bleibt, wenn er sich im Ganzen und Grofsen von dieser Abhängigkeit frei gemacht. Wie anders als aus dieser Abhängigkeit liefse es sich wohl erklären, dafs dieser Ausll. die Erklärung, die Alles für sich, nichts wider sich hat, und die ihm die liebste seyn mufste, verwarf, und eine andere erwählte, deren Blöfsen er mit Verletzung seines exegetischen Gewissens so gut oder so schlecht es ging, zu decken genöthigt war.

3. Die Jüdische Behauptung, dafs die Weissagung nichts von der Geburt des Zukünftigen in Bethlehem wisse, mufste nothwendig von Grotius und seinen Nachfolgern wiederholt werden, da ja Serubabel nicht zu Bethlehem geboren war. *Natus ex Bethlehemo Zorobabel recte dicitur, quod ex Davidis familia esset, quae orta Bethlehemo.* Ebenso von den rationalistischen Ausll., um die zu enge Berührung der Weissagung mit der wirklichen Geschichte Christi zu verhüten. Merkwürdig ist es, dafs man, um dieses Ziel um so sicherer

zu erreichen, sogar nach dem Vorgange mehrerer Juden (vgl. p. 311.) und des verruchten Bodinus *(de abditis rerum sublimium arcanis l.* 5., vgl. die Widerl. bei Huetius l. c. p. 701.) den evangelischen Bericht über die Geburt Jesu in Bethlehem als keinen Glauben verdienend bezeichnete (vergl. Ammon l. c.).

Das Citat Matth. 2, 6.

Mehrere, namentlich Paulus l. c. p. 188., haben behauptet, die hier gegebene Auslegung des Micha sey Sache des Synedriums, nicht des Evangelisten, der blofs das Geschehene und Gesagte aufbewahre. Diese Behauptung findet aber ihre Widerlegung sogleich, wenn wir den Zweck ins Auge fassen, den Matthäus bei seiner ganzen Darstellung der Jugendgeschichte Jesu befolgt hat. Matthäus hat bei der Jugendgeschichte Jesu nicht wie Lucas den Zweck, seinen Lesern historische Belehrung mitzutheilen. Das Geschichtliche, das er seinen Lesern als schon bekannt voraussetzen konnte, kommt ihm nur in sofern in Betracht, als es zur Bestätigung alttestamentlicher Weissagungen diente. Er berührt daher jeden historischen Umstand grade dann, wenn seine Erwähnung zur Erreichung dieses Zweckes dienen kann. So ist der Zweck der Genealogie der, nachzuweisen, wie Christus, den Weissagungen des A. T. gemäfs, seine Abstammung von Abraham durch David habe. So dient Alles, was C. 1. V. 18—21. erzählt wird, nur dazu, die Anführung der Weissagung des Jesaias von der Geburt des Messias durch eine Jungfrau vorzubereiten, welche V. 22. mit den Worten angeschlossen wird: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ. Schon das ὅλον zeigt, dafs eben alles Vorhergehende in Bezug auf die Weissagung angeführt wird. Die sonderbare παρερμηνεία von Olshausen, welche das ὅλον auf die Totalität im Gegensatze gegen das Einzelne bezieht, erklärt sich nur aus der Verlegenheit, in welche hier dieser ausgezeichnete Ausl. durch seine Deutung der Weissagung des

Jesaias gerathen mufste, bei der man nur mit der gröfsten Anstrengung einen Schein von Übereinstimmung zwischen ihr und der Begebenheit gewinnt, in der Matth. ihre Erfüllung findet. Zudem aber beziehen sich alle einzelnen Züge der Erzählung gar zu deutlich auf die später anzuführende Weissagung. Mit Rücksicht auf sie hebt er es auf das geflissentlichste hervor, wie Christus von einer reinen und unbefleckten Jungfrau empfangen wurde, fügt er V. 25. noch ausdrücklich hinzu, dafs Maria vor der Geburt Jesu mit Joseph nicht in ehelicher Gemeinschaft gelebt habe, weil eine Jungfrau den Immanuel nicht blofs empfangen, sondern auch gebären sollte. Dem καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν entspricht genau das καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ. Diesen letzteren Namen erklärt der Evangelist, was nicht ohne Absicht seyn kann, durch μεθ' ἡμῶν ὁ θεός. Denselben Sinn hat ihm der Name Jesus, Gottheil. Den Abschnitt C. 2. V. 1—12. übergehen wir vorläufig. Es folgt V. 13. die Erzählung der Flucht nach Ägypten, mit Bezug auf die Stelle Hos. 11, 1. Diese Stelle bezieht sich zwar zunächst auf Israel. Diefs kommt aber hier, wie schon die Bezeichnung als Sohn Gottes zeigt, nicht nach seiner fleischlichen Unart in Betracht, sondern nur nach seiner göttlichen Bestimmung und Erwählung. Israel war berufen, die göttliche Wahrheit in der Mitte des Irrthums zu bewahren, Gottes grofse Thaten unter den Heiden zu verkünden, sein Bote und Gesandter zu seyn. In dieser Beziehung war Israel ein Typus des Messias, dieser ein concentrirtes und gesteigertes Israel, ein Verhältnifs, aus welchem viele Erscheinungen in dem zweiten Theile des Jesaias allein erklärlich sind, und wegen dessen der Messias C. 49, 3. gradezu Israel genannt wird. Bestand nun zwischen Israel und dem Messias ein solches nicht zufälliges, sondern von Gott beabsichtigtes Verhältnifs des Vorbildes und des Gegenbildes, so mufs es uns schon von vornherein als höchst wahrscheinlich erscheinen, dafs der Aufenthalt der Kinder Israel in Ägypten und der Aufenthalt Christi ebendaselbst in Beziehung auf ein-

ander stehen. Diese Voraussetzung beruht auf der Wahrnehmung der merkwürdigen Übereinstimmung, welche durch göttliche Führung überhaupt zwischen den Schicksalen der vorbildlichen Personen und des Gegenbildes statifindet, so dafs die ersteren als Realweissagung der letzteren zu betrachten sind. Man darf aber diese Übereinstimmung hier nicht allein in dem Aufenthalte in demselben Lande suchen; dieser Umstand diente vielmehr nur dazu, auf die tiefere innere Einheit aufmerksam zu machen, sie äufserlich abzubilden. Nicht aus eigner Wahl, sondern veranlafst durch eine Reihe der merkwürdigsten Fügungen, auf ausdrücklichen Befehl Gottes zog Israel nach Ägypten. Es entfloh dadurch dem in dem Lande seiner eigentlichen Bestimmung ihm drohenden Untergange. Es wurde dort zu seiner Bestimmung vorbereitet, und als diese Vorbereitung vollendet war, wurde es, der schon vor dem Einzuge gegebenen göttlichen Verheifsung gemäfs, in das Land eingeführt, in dem es seine Bestimmung realisiren sollte. Dieselbe Fürsorge Gottes, welche dort dieses Mittel zur Erhaltung seines Reiches ergriff, was damals an die Existenz des vorbildlichen Israels geknüpft war, ergriff dasselbe auch jetzt, wo seine Hoffnungen sich in der Person seines künftigen Hauptes concentrirten. Ägypten mufste ihm einen schützenden Aufenthalt gewähren, bis die Gefahr vorüber war. — Es folgt dann V. 16—19. die Erzählung des Bethlehemitischen Kindermordes mit alleiniger Beziehung auf die Stelle Jerem. 31, 15. und wegen derselben. Auch hier ist nicht an ein blofses *Simile* zu denken (gegen 1, 1. p. 342.). Bei Jeremias wehklagt die Stammmutter Israels über den Untergang ihrer Kinder. Der Herr erscheint und spricht ihr Trost ein; ihr Schmerz soll sich dereinst noch in Freude verwandeln; sie soll das Heil schauen, welches der Herr noch ihren Söhnen ertheilen wird. Den Kern der Stelle bildet demnach der Gegensatz der verdienten Strafe, welche sich Israel durch seine Sünden zugezogen, und des unverdienten Heiles, welches ihm die Barmherzigkeit des Herrn ertheilen

wird. Ganz denselben Gegensatz gewahren wir nun auch bei unserer Begebenheit. So wie die Tyrannei der Chaldäer, so war auch die des Herodes verdiente Strafe für die Sünden des Bundesvolkes. Er, ein geborner Ausländer, war wie Nebucadnezar eine Zuchtruthe in der Hand des Herrn. Die grausame That, welche er unter göttlicher Zulassung grade an dem Orte beging, wo der Heiland geboren wurde, sollte dazu dienen, durch eine thatsächliche Erinnerung an das, was das Bundesvolk durch seine Sünden verdient hatte, welche zugleich eine thatsächliche Weissagung des bevorstehenden umfassenderen Gerichtes war, die Sendung des Messias um so mehr als ein reines Werk der göttlichen Barmherzigkeit erscheinen zu lassen, nur für diejenigen bestimmt, welche es als solches erkannten. Hieraus geht hervor, dafs die alttestamentliche Begebenheit, auf die sich der Prophet zunächst bezieht, die Wegführung in das Exil und die Befreiung aus demselben, eine Realweissagung auf jene neutestamentlichen Verhältnisse war — wobei freilich das angedeutete typische Verhältnifs des Bethlehemitischen Kindermordes nicht übersehen werden darf, — dafs beide unter denselben Gesetzen standen, beide ein nothwendiger Ausflufs desselben göttlichen Wesens waren, ein Ausspruch also, der sich zunächst auf die erste bezog, zugleich als Weissagung auf die zweite betrachtet werden konnte. — V. 19. und 20. haben zu ihrem Mittelpunkte die Stelle Exod. 4, 19., wo der Herr, nachdem er den Moses zur Rückkehr aufgefordert, hinzufügt: τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν. Was der Herr dort zu Moses und was er hier zu Joseph spricht, geht aus demselben Grunde hervor. Moses ist wie alle Diener Gottes unter dem A. B. ein Vorbild Christi. Dasselbe Walten der göttlichen Vorsehung, dieselbe Lenkung aller Begebenheiten zum Besten des Reiches Gottes. Moses wird der drohenden Gefahr erst durch die Flucht in ferne Gegenden entzogen; sobald es Zeit ist, dafs er seinen Beruf antritt, wird ihm die Thür zur Rückkehr auf den Schauplatz

seiner

seiner Wirksamkeit eröffnet. Ebenso bei Christo. — V. 21—23. haben zum alleinigen Mittelpunkt den prophetischen Ausspruch: ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται (vgl. dar. Th. 2. S. 1. ff.). Die einzelnen angeführten Umstände, dafs Joseph den Plan hatte, sich in Judäa niederzulassen, von Gott aber die Weisung erhielt, nach Galiläa zu ziehen, sollen dazu dienen, die Erfüllung dieses Ausspruches als eine von Gott beabsichtigte anschaulich zu machen.

Aus dieser Darstellung geht hinreichend hervor, dafs der Zweck des Matth. in C. 1. und 2. durchaus kein historischer, sondern ein dogmatischer war, womit, beiläufig bemerkt, die Gründe, welche neuerlich Sieffert einzig und allein aus Nichtbeachtung dieses Zweckes aus C. 1. 2. gegen die Echtheit des Matthäus entnommen hat, ebenso vollkommen beseitigt sind, wie die anderen mit gleicher Zuversichtlichkeit vorgetragenen aus der Geschichte des letzten Passahmahles durch die treffliche Abhandlung von Rauch in den Stud. und Crit. Hieraus ergibt sich, indem wir nun zur Anwendung auf unsere Untersuchung übergehen, dafs auch der Abschnitt C. 2, 1—12. einen alttestamentlichen Mittelpunkt haben mufs. Dafs man diesen nun zunächst in der Weissagung des Micha suchen mufs, diefs erhellt schon aus der Erwähnung Bethlehems als des Geburtsortes Christi in V. 1. Dafs der Evangelist diesen allen seinen Lesern bekannten historischen Umstand nicht etwa als solchen berichtet, erhellt schon daraus, dafs er den früheren Aufenthalt der Eltern Jesu zu Nazareth, weil in keiner Beziehung zu einer Weissagung des A. T. stehend, ganz mit Stillschweigen übergeht, blofs dadurch, dafs Bethlehem erst bei der Erzählung der Geburt Jesu als Aufenthaltsort seiner Eltern bezeichnet wird, darauf hindeutet, dafs das früher Erzählte an einem andern Orte vorgefallen sey, — dafs er dagegen den Aufenthalt der heiligen Familie in Nazareth nach der Rückkehr aus Ägypten nur in der offenbaren Absicht erwähnt, ihn mit einer Weissagung in Verbindung zu setzen. Dazu kommt, dafs

die Erzählung V. 1—6., namentlich die Mittheilung der Antwort des Synedriums auf die Frage des Herodes, nach dem erwiesenen Zwecke des Matthäus ganz planlos stehen würde, wenn er nicht die Antwort der Schriftgelehrten als vollkommen mit der Wahrheit übereinstimmend, und daher ihm sein gewöhnliches ἵνα πληρωθῇ ersparend, betrachtet hätte. Um zu zeigen, wie sehr die Rücksicht auf das A. T. den Matthäus leitet, zugleich auch, wie er sich für seine mit dem A. T. vertrauten Leser oft mit einer bloßen Andeutung begnügt, was schon aus V. 20. und 23. erhellt, müssen wir noch die zweite alttestamentliche Beziehung darlegen, welche er in V. 1—12. vor Augen hat. Es sind dieß die Stellen Ps. 72, 10. „Die Könige von Saba und Sabäa werden Geschenke darbringen" und Jes. 60, 6. „Sie Alle von Saba werden kommen, Gold und Weihrauch bringen, und das Lob des Herrn verkünden". Die Darstellung ist in diesen und andern ähnlichen Stellen zunächst eine bildliche. Geschenke sind im Oriente Zeichen der Huldigung. Der zu Grunde liegende Gedanke ist der: die fernsten, reichsten und mächtigsten Völker der Erde werden dem Messias huldigen und sich und alles Ihrige ihm weihen. Was dort aber in bildlicher Darstellung vorherverkündet wird, das erhielt den Anfang seiner Erfüllung durch die das Bild verkörpernde symbolische Handlung der Magier. Das Gold, der Weihrauch, die Myrrhen, die sie dem neugebornen Jesuskinde weihten, symbolisirten ja die Huldigung, die sie ihm darbrachten. Übrigens werden diese Geschenke gewiß deßhalb von Matthäus ausdrücklich genannt, weil sie in den alttestamentlichen Stellen vorkommen. Wie auf der einen Seite den Anfang der Erfüllung, so bildete diese Begebenheit auf der andern eine neue Realweissagung, einen Typus einer zukünftigen größeren und eigentlicheren Erfüllung. Der Apostel betrachtet diese Magier als die Typen und Repräsentanten der ganzen Masse der Heidenvölker, welche später dem Messias huldigen

sollte. Sie waren gleichsam die Abgesandten der Heidenwelt, um den neugebornen König zu begrüfsen, wie die Hirten, von Gott selbst ausgewählt, die Abgeordneten des Jüdischen Volkes.

Steht es aber fest, dafs überhaupt die Ansicht von unserer Weissagung, die der Evangelist als die des Synedriums referirt, zugleich als die seinige zu betrachten ist, so mufs auch angenommen werden, dafs das Citat auch seinen Einzelnheiten nach ihm wenigstens mit angehört, und dafs die schon von Hieronymus *(arbitror Matthaeum volentem arguere scribarum et sacerdotum negligentiam, sic etiam posuisse, uti ab iis dictum est)* und neuerlich von Paulus aufgestellte Ansicht nicht dazu benutzt werden kann, die Abweichungen, wenn sich wirklich dergleichen finden sollten, zu rechtfertigen. Um zu ermitteln, ob dieſs der Fall sey, müssen wir das Citat im Verhältnifs zum Grundtexte der Stelle näher ins Auge fassen. Καὶ σὺ Βεθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου, τὸν Ἰσραήλ. Aufmerksamkeit verdient zuvörderst das γῆ Ἰούδα für das Ephratah des Originals. Der Grund dieser Abweichung ist offenbar darin zu suchen, dafs der Name Ephratah zur Zeit des Evangelisten unbekannt geworden war. Er substituirt daher dieser Bezeichnung eine andere, an den übrigen Stellen des A. T. vorkommende. Was die grammatische Erklärung des γῆ Ἰούδα betrifft, so steht es durch eine, bei geographischen und andern ähnlichen Bezeichnungen gewöhnliche Breviloquenz, wie sie ja auch bei dem alttestamentlichen בֵּית־לֶחֶם יְהוּדָה stattfindet, vgl. p. 218., für Bethlehem im Lande Judah gelegen, und die Behauptung vieler Ausll., dafs γῆ hier in der Bedeutung Stadt stehe, ist ebenso verwerflich, wie der von Fritzsche, der zu diesem ganzen Verse nichts Probehaltiges beibringt, angestellte Versuch kritischer Änderung. Ebenso wenig, wie dem Hebräischen Texte, folgt der Evangelist hier der Alex. Übers. Diese hat

Καὶ σὺ Βεθλεέμ οἶκος Ἐφραθά (So ohne Artikel der *Cod. Vatic.*). Fritzsche meint, das οἶκος sey vom Rande in den Text eingedrungen. Aber diese Probe von Critik der LXX. erweckt ebenso wenig das Verlangen nach mehreren, wie die in der ersten Streitschrift gegen Tholuck S. 16. gegebene. Offenbar hielt der Übersetzer das Ephratah für das *Nom. propr.* der Frau des Kaleb, 1 Chron. 2, 19. 50. 4, 4., von der auch Andere, wie Adrichomius (vergl. Bachiene II. 2. §. 190.) den Ortsnamen herleiteten, und that nichts weiter, als dafs er das durch den vermeintlichen Genitiv ausgedrückte Abhängigkeitsverhältnifs durch das eingefügte οἶκος bestimmter bezeichnete. Der scheinbare Widerspruch, dafs der Prophet Bethlehem klein, der Evangelist dasselbe keineswegs klein nennt, ist schon von älteren und neueren Ausll. so befriedigend gelöst worden (vgl. z. B. Euthym. Zigab. l. c. p. 59.: ὅτι εἰ καὶ τὸ φαινόμενον εὐτελὴς εἶ, ἀλλά γε τὸ νοούμενον οὐκ ἐλαχίστη τις ὑπάρχεις ἐν ὅλαις ταῖς ἡγεμονίαις τῆς τοῦ Ἰούδα φυλῆς. Michael.: *Parvam vocat Mich. respiciens statum externum, minime parvam Mat. respiciens nativitatem Messiae, qua mirum in modum condecoratum illud oppidum ac illustratum fuit.)*, dafs wir dabei nicht zu verweilen brauchen. Wir bemerken nur, dafs die Annahme von Paulus (l. c. p. 197.), die Mitglieder des Synedriums haben den Satz fragweise aufgefafst: bist du etwa zu klein u. s. w., keine Bestätigung aus der dafür angeführten, aber nur in der Lat. Übersetzung bei Wetstein angesehenen Stelle in den *Pirke Elieser c.* 3. erhält. Denn im Grundtexte wird der Vers dort in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Hebräischen Original angeführt (vgl. Eisenmenger 1. p. 316.). Dafs die Abweichung vielmehr ihren Grund einzig in dem Bestreben hat, den Sinn deutlicher und bestimmter auszudrücken, wird bestätigt durch die Vergleichung des Chaldäers, welcher mit ähnlicher Freiheit umschreibt: du, Bethlehem Ephratah, wirst

bald gezählt werden können. Treffend bemerkt Calvin in Bezug auf solche Abweichungen: *semper attendant lectores, quorsum adducant Evangelistae scripturae locos, ne scrupulose in singulis verbis insistant, sed contenti sint hoc uno, quod scriptura nunquam ab illis torquetur in alienum sensum.* Nur aus der Verkennung dieser Wahrheit ist die Entstehung so abgeschmackter Erklärungen begreiflich, wie der, wonach צָעִיר, sonst klein, hier grofs bedeuten soll. — Die bei Micha stattfindende Darstellung Bethlehems in der Person seines Repräsentanten hat Matthäus zu Anfang verwischt; statt des *Masc.* צָעִיר setzt er das *Fem.* ἐλαχίστη. Dagegen gibt er das בְּאַלְפֵי wieder durch ἐν τοῖς ἡγεμόσι, was wieder auf diese Darstellung hinzuführen scheint. Fritzsche kündigt sich als denjenigen an, der diesen noch von Niemanden bemerkten *foedum soloecismum* heilen werde. Er schlägt zuerst vor zu lesen: Καὶ σὺ Βεθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας οὐδαμῶς ἐλαχίστη, εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα, *et tu Bethlehemum, tractus Judaici nequaquam minima pars*, u. s. w. Allein auch abgesehen von der willkührlichen Änderung des γῆ Ἰούδα, was gewifs Niemanden einfallen konnte, für das leichtere τῆς Ἰουδαίας zu setzen, wäre ja die Personification auch dann nicht gehalten, und der *foedus soloecismus* bliebe. Fafst man auch das ἐλαχίστη nach dem „*elegantissimus Graecorum usus*", so bleibt es doch immer, dafs Bethlehem als Sache, als Stadt behandelt wird. Nicht besser verhält es sich aber mit der Hülfe, welche Fritzsche gleich darauf dem Texte bringen will: καὶ σὺ Βεθλεὲμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν ταῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα, *in primariis familiarum in Judaea sedibus.* Auch abgesehen davon, dafs dergleichen Emendationen nach der Weise der Masorethen und des Samaritanischen Pentateuchs überhaupt nicht mehr zeitgemäfs sind, wo in aller Welt fände sich wohl ein Beispiel, dafs αἱ ἡγεμόνες *urbes primarias* bedeute? Dazu kommt noch, dafs das Verhältnifs des ἡγεμόσιν

zu dem folgenden ἡγούμενος, was das *Masc.* erfordert, ganz übersehen worden. — Das Richtige ist vielmehr folgendes: bei beiden findet sich eine inconsequente Durchführung der bildlichen Darstellung. Micha personificirt von vornherein Bethlehem und hätte consequent fortfahrend statt der אַלְפֵי die שָׂרֵי אַלְפִים setzen müssen; Matthäus führt Bethlehem als Stadt auf, geht dann aber nachher, indem er statt der Stämme die ἡγεμόνες setzt, zur Personification über. Hierzu hatte er einen besondern Grund, die Rücksicht auf das folgende ἡγούμενος. Bethlehem ist schon in der Gegenwart, wenn auch äufserlich gering, doch von einem höheren Standpunkte aus betrachtet, keinesweges gering unter den Führern Judahs; denn von ihm wird in Zukunft der grofse Führer von ganz Judah ausgehen. Diese so am Tage liegende Beziehung mufs um so mehr angenommen werden, da auch bei Micha ein dem Sinne nach ganz gleicher Gegensatz stattfindet (vgl. p. 297.). Sie dient zugleich als Beweis gegen die unglückliche Annahme der ursprünglichen Aramäischen Abfassung des Matthäus, gegen die überhaupt die freie Behandlung des alttestamentlichen Textes in dem ganzen Citat streitet. Die Inconsequenz in dem Gebrauche der Personification ist übrigens um so leichter zu erklären, da diese eine durchaus ideelle ist, der Sache nach Person und Stadt nicht geschieden, vgl. zu Sach. 9, 7. 8. — Die letzten Worte bei Micha: und seine Ausgänge u. s. w., werden bei Matthäus weggelassen, weil sie seinem Zwecke, der Nachweisung, dafs nach den Weissagungen des A. B. der Messias in Bethlehem geboren werden sollte, nicht mehr dienen. Dagegen wird das בְּיִשְׂרָאֵל des Micha umschrieben durch: ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου, τὸν Ἰσραήλ. Diese Worte stehen in Beziehung auf 2 Sam. 5, 2., wo es von David heifst: „Der Herr spricht zu dir: du sollst weiden mein Volk Israel, und du sollst seyn zum Fürsten über Israel". Sie weisen hin auf das typi-

sche Verhältnifs des ersten, zu Bethlehem gebornen David, zu dem zweiten, dem Messias.

Noch ist in Bezug auf das Verhältnifs von Weissagung und Erfüllung hier eine allgemeine Bemerkung zu machen. Dafs die Erfüllung der Weissagungen des A. T. einen Mitzweck der Begebenheiten des N. T. bildet, dafs aber bei keiner der letzteren dieser Zweck der einzige ist, dafs jede vielmehr, auch abgesehen von der Weissagung, ihre Bedeutung hat, und dafs von dieser Bedeutung Weissagung und Geschichte auf gleiche Weise beherrscht wird, sahen wir schon früher (z. Sach. 9, 9.). Diefs bestätigt sich uns denn auch hier. Die Geburt Christi zu Bethlehem zeugte auf der einen Seite für den göttlichen Ursprung der Weissagung des A. B., auf der andern für die Thatsache, dafs Jesus sey der Christ. Ihr davon unabhängiger Hauptzweck aber war der, die Abstammung Christi von David auch äufserlich abzubilden. Diefs erkannten schon die Juden zur Zeit Christi, wie diefs aus dem Zusatze Κώμη, ὅπου ἦν Δαβίδ, Joh. 7, 42. hervorgeht. Von den beiden Sitzen der Davidischen Familie, Bethlehem und Jerusalem, wird der erstere gewählt, theils weil er überhaupt wegen seiner äufsern Geringheit sehr geeignet war, die anfängliche Niedrigkeit des Messias abzubilden, ein Umstand, der bei unserm Propheten selbst ausdrücklich hervorgehoben wird, theils weil er der Familie Davids während ihrer Niedrigkeit eigenthümlich war, Jerusalem dagegen der königlichen angehörte, der Messias aber in der zerfallenen Hütte Davids geboren werden, ein Reis aus dem abgehauenen Stamme Isais seyn sollte. Dafs auch diese Beziehung unserem Propheten vorgeschwebt habe, scheint aus der Vergleichung von 3, 12. und 4, 10. zu erhellen. Auf jeden Fall betrachtete er die Davidische Familie zur Zeit der Erscheinung des Messias als gänzlich herabgesunken.

V. 2. Darum wird er sie hingeben bis zur Zeit, da Gebärerin gebar, und dann werden seine übrigen Brüder zurückkehren zu den Söhnen Israels. Es beginnt hier die Schilderung desjenigen, was der Messias dem Bundesvolke gewähren soll, und diese wird durch das ganze Capitel fortgesetzt. Das לָכֵן zeigt die enge Verbindung von C. 4, 14. mit 5, 1. Michaelis: *quia hoc est consilium dei, Sionem propter peccata prius affligere ac tum demum in Christo Bethlehemi nascituro reficere.* Das נָתַן kommt ebenso vor 2 Chron. 30, 7.: „Und seyd nicht wie eure Väter und eure Brüder, welche frevelten gegen den Herrn, den Gott eurer Väter, daher er sie hingab zur Verwüstung (וַיִּתְּנֵם לְשַׁמָּה), wie ihr sehet". Bei den Worten: bis zur Zeit, da Gebärerin gebar, findet eine Hauptverschiedenheit der Erklärung statt. Die Einen, nach dem Vorgange von Eusebius und Cyrillus bei weitem die meisten älteren Christlichen Ausll. und unter den neueren Hartmann und Rosenm., verstehen unter der Gebärerin die Mutter des Messias, die Anderen die Gemeinde Israel. Diese weichen wieder von einander ab in Bezug auf die Bedeutung des Bildes der Geburt. Die Einen, Abendana, Calvin, Justi, nehmen als *tertium comparationis* die auf den Schmerz folgende Freude; die Anderen, Theodoret, Tarnov *(donec Israel foecundae matris instar copiosam sobolem enitatur)*, Vitringa (zur *Apoc. p.* 534.), die grofse Vermehrung. Entscheiden wir zuerst zwischen diesen beiden Modificationen der Erklärung von der Gemeinde Israel, so erscheint die erstere schon defshalb als verwerflich, weil unter den so sehr zahlreichen Stellen des A. T., wo das Bild der Geburt vorkommt, keine einzige sich findet, wo, wie in der bekannten des N. T., die auf den Schmerz folgende Freude berücksichtigt würde. In allen scheinbar dahin gehörenden Stellen wird vielmehr nur der die Geburt begleitende Schmerz ins Auge gefafst. So C. 4, 10. Jes. 26, 17. Jerem. 4, 31.;

„Denn eine Stimme, wie einer Kreisenden höre ich, Angst, wie einer Erstgebärenden, die Stimme der Tochter Zion, sie seufzt, breitet ihre Hände aus, wehe mir, denn müde ist meine Seele durch die Tödtenden". 30, 6. 49, 24. Hos. 13, 13. Den Schmerz allein aber als das *tertium comp.* zu nehmen, geht nicht an, weil man dann den verkehrten Sinn erhält: das Leiden wird so lange dauern, bis das Leiden kommt. Das Gebären als den höchsten Grad des Leidens zu fassen, s. v. a. Der Herr wird sie hingeben, bis die Noth ihren Gipfelpunkt erreicht hat, ist unzulässig, weil diese Bedeutung nur dann stattfinden kann, wenn die Erwähnung der niederen Grade, der Schmerzen vor der Geburt vorangegangen. Die Vertheidiger dieser Erklärung nach der zweiten Modification können freilich eine ganze Anzahl von Parallelstellen, fast sämmtlich aus dem zweiten Theile des Jesaias, anführen, wo das Bild in gleicher Bedeutung vorkommt. So 54, 1.: „Juble du Unfruchtbare, die nicht gebar, brich aus in Jubel und frohlocke, die nicht kreisete, denn zahlreicher sind die Söhne der Verödeten, als die Söhne der Verheiratheten, spricht der Herr". 49, 21. 22. 66, 7—9. Dennoch aber müssen wir aus folgenden Gründen dieser Erklärung die von der Mutter des Messias vorziehen. 1. Bei der Beziehung auf die Gemeinde Israels sollte man den Artikel erwarten. Diese war ja der Sache nach in dem unmittelbar Vorhergehenden erwähnt, sie ist ja nur eine Personification derer, welche dahingegeben werden sollen. 2. Die Personification wird zwar häufig nicht consequent durchgeführt, aber dafs hier in demselben Satze von den Kindern Israels im Plural geredet wird (er wird sie dahingeben) und dafs auch im Folgenden von einer Personification sich gar keine Spur zeigt, vielmehr die Söhne Israels ausdrücklich genannt werden, läfst die angebliche Personification als höchst abgerissen und ihre Annahme als nur im Nothfalle zulässig erscheinen. 3. Bei der Beziehung auf die Gemeinde

Israels wird das Verhältnifs des Messias zu jener grofsen Wendung der Dinge mit keinem Worte angedeutet. Von ihm handelt V. 1., von ihm V. 3—5. Wie sollte V. 2. auf einmal zur allgemeinen Messianischen Vorstellung übergegangen werden? 4. Das sich auf den Messias beziehende *Suff.* in אֶחָיִן erfordert eine vorhergehende indirecte Nennung desselben, wie sie nur dann stattfindet, wenn die יוֹלֵדָה diejenige ist, welche den in V. 1. angekündigten Herrscher gebären wird. 5. Dafs der Prophet eine in Bethlehem Gebärende vor Augen hat, erhellt aus der schon früher nachgewiesenen Beziehung auf Gen. C. 35. Bethlehem, das in der Vorzeit schon durch eine Geburt merkwürdig geworden, soll in Zukunft noch durch eine unendlich wichtigere geadelt werden. 6. Dazu kommt noch die Vergleichung von Jes. 7, 14., wo ebenfalls der Mutter des Messias Erwähnung gethan wird (vgl. z. d. St.). — Unter den Brüdern des Messias können nur die Mitglieder des alten Bundesvolkes, seine Brüder dem Fleische nach verstanden werden. Die Beziehung auf die Heiden hat gar keine alttestamentliche Analogie für sich. Die hier stattfindende Construction des שׁוּב mit עַל erklärt sich aus der Bemerkung von Ewald p. 609.: „in der ersten localen Bedeutung steht עַל auch bei *Verbis*, wenn die Sache sich auf eine andere bewegt und auf ihr bleibt". Von einer materiellen Rückkehr kommt also das שׁוּב mit עַל vor Prov. 26, 11. Kohel. 1, 5., von einer geistigen 2 Chron. 30, 9.: בְּשׁוּבְכֶם עַל־יְהוָה, wenn ihr zurückkehrt zu dem Herrn, eigentlich über dem Herrn. In dieser letzteren Bedeutung ist das שׁוּב auch hier zu nehmen. Der Gegensatz gegen יֶתֶר אֶחָיִן zeigt, dafs das Israel hier als *Nomen dignitatis* zu nehmen ist, die Kinder Israels die wahren Mitglieder der Theokratie sind. Zu diesen sollen andere, auch Brüder des Messias, und also Nachkommen Jakobs zurückkehren, was eine vorhergehende Abwendung, eine Entfremdung von der wahren Gemeinde des Herrn und ihrem Haupte vor-

aussetzt. Der Messias erscheint demnach hier als derjenige, welcher dadurch, dafs er Alles unter sich, als dem Haupte, vereinigt, jede Zwietracht und Entfremdung unter den Gliedern des Bundesvolkes aufhebt, ein Gedanke, der in den Messianischen Schilderungen beständig wiederkehrt, und den Hos. 1, 11. und Jes. 11. durch die Ankündigung der Aufhebung der Feindschaft zwischen Judah und Israel individualisiren. Die abweichenden Erklärungen übergehen wir, weil sie sich durch sich selbst widerlegen.

V. 3. Und er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Herrlichkeit des Namens des Herrn, seines Gottes, und sie wohnen, denn jetzt wird grofs er seyn bis zu den Enden der Erde. Das Stehen hat hier nicht die Bedeutung des Bleibens, sondern es gehört blofs zur malerischen Beschreibung des *habitus* des Hirten, vergl. Jes. 61, 5.: „Und Fremde stehen und weiden eure Heerden". Der Hirt steht gelehnt auf seinen Stab und überschaut seine Heerde. Die Verbindung des: er weidet, mit dem: in der Kraft des Herrn, können wir nicht besser angeben, als mit den Worten Calvins: *Verbum pascendi exprimit qualis Christus sit erga suos h. e. erga gregem sibi commissum. Non dominatur in ecclesiam tanquam formidabilis tyrannus, qui suos metu opprimat, sed pastor est et tractat oves suas qua optandum mansuetudine. Sed quoniam cinginur undique hostibus addit propheta, pascet in virtute etc. h. e. quantum est potentiae in deo tantum erit praesidii in Christo, ubi necesse erit ecclesiam defendere et tueri contra hostes. Discamus ergo non minus sperandum esse salutis a Christo, quam est in deo virtutis.* Der grofse König ist so eng mit Gott verbunden, dafs die ganze Fülle der göttlichen Kraft und Majestät ihm angehört. Dergleichen kommt von einem irdischen Könige nie vor. Dieser hat im Herrn Stärke, Jes. 45, 24., der Herr gibt Stärke seinem Könige und

erhöht das Horn seines Gesalbten, 1 Sam. 2, 10.; nicht aber ist die ganze Stärke und Majestät Gottes sein Besitz. Der Name Gottes steht auch hier in emphatischer Bedeutung. Das wohnen steht im Gegensatze zu der Beunruhigung und Zerstreuung, und man darf nicht etwa das sicher dabei hinzudenken, vgl. Th. 2. p. 285. Die letzten Worte werden ihres Inhaltes entleert durch Erklärungen, wie die von Dathe: *magnam enim nominis famam et celebritatem consequetur.* Der Grund der gegenwärtigen Ruhe und Sicherheit der Gemeinde des Herrn ist vielmehr der, dafs ihr Oberhaupt nun seine Herrschaft über die engen Grenzen von Palästina hinaus, auf die ganze Erde ausgedehnt hat (vgl. C. 4, 3.).

V. 4. Und dieser ist Friede. Wenn Assur kommt in unser Land, und wenn er betritt unsere Palläste, so stellen wir auf wider ihn sieben Hirten und acht Menschenfürsten. V. 5. Und sie weiden das Land Assurs mit dem Schwerte, und das Land Nimrods in seinen Thoren, und er beschützt vor Assur, wenn er kommt in unser Land, und wenn er betritt unsere Palläste. — Und dieser (er, dessen Herrlichkeit so eben geschildert worden) ist Friede, gewährt, was wir in den friedeleeren Zeiten vor seiner Erscheinung so schmerzlich entbehrten. Ähnlich, und mit Bezug auf unsere Stelle Ephes. 2, 14.: *αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*, vgl. auch Richt. 6, 24.: „und Gideon erbaute dort einen Altar dem Herrn und nannte ihn Jehovah Friede", יְהוָה שָׁלוֹם. Diese so natürliche Erklärung verlassend, erklären Jonath., Grot., Rosenm., Winer: und dann wird uns Friede seyn, was aber nicht einmal sprachlich zulässig ist. Das וְ steht nirgends weder als *Adv. loci*, hier, noch als *Adv. temp.*, dann. Was das letztere betrifft, so versteht es sich von selbst, dafs Stellen, wie Gen. 31, 41.: diefs sind mir zwanzig Jahre, für, es sind nun schon zwanzig Jahre verflossen, nicht dahin gehören. Von der Art sind aber fast

alle Beispiele bei Nolde. Esth. 2, 13. steht בְּזֹאת. Für die persönliche Auffassung des זֶה spricht noch das הַצִּיל in V. 5. vgl. auch Sach. 9, 10.: „und er wird Frieden reden den Völkern". — Das Folgende nun bis zu Ende von V. 5. bildet eine individualisirende Ausführung der Worte: und dieser ist Friede. Dafs Assur, der gefährlichste Feind des Bundesvolkes zur Zeit des Propheten, hier als Typus der Feinde des Bundesvolkes stehe, darin stimmen die Ausleger überein. Selbst Bauer übersetzt: „und wenn ein anderer Assur", mit Beziehung auf die schon von Castalio verglichene Stelle des Virgil: *alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo Delectos heroas.* Aber hiermit reicht man noch nicht aus. Der Sinn kann nicht etwa der seyn: das Bundesvolk wird jedem feindlichen Angriffe auf das Kräftigste begegnen, ihm tapfere Fürsten mit ihren Schaaren entgegenstellen, den Krieg sogar in des Feindes Land versetzen. Dieser Sinn würde gradezu mit der durchgängigen Schilderung des Messianischen Reiches, als eines Reiches des Friedens, streiten, vgl. 4, 3., wonach in jener Zeit aller Krieg und Streit aufhören wird; er würde im grellsten Widerspruche stehen mit V. 9. ff., wonach Gott zu jener Zeit dem Bundesvolke alle Hülfsmittel der Selbstvertheidigung entreifsen und es dann um so kräftiger durch seine unmittelbare Hülfe schützen wird. Man mufs daher den Grundgedanken, die vollkommene Sicherheit des Reiches Gottes durch die Kraft und den Schutz des Messias, wohl von der aus den damaligen Verhältnissen der Theokratie entnommenen Einkleidung sondern. Der Messias leistet seinem Volke dasselbe, was eine ganze Anzahl tapferer Fürsten mit ihren Schaaren, deren Gewährung unter dem A. B. das gewöhnliche Mittel war, wodurch Gott sein Volk errettete.

Bei dem übrigen Theile des Cap. begnügen wir uns mit einer blofsen Angabe des Inhaltes. Die Gemeinde des Herrn wird in jener Zeit reich gesegnet (V. 6.) und allen ihren Fein-

den furchtbar seyn (V. 7. 8.), nicht etwa durch ihre kriegerische Rüstigkeit, sondern allein durch die unmittelbare Wirkung des Herrn, der, nachdem er sie äufserlich wehrlos gemacht, und somit sie von der Versuchung zum sündigen Vertrauen auf eigene Macht befreit, der sie in der Vorzeit so oft unterlag (vgl. Jes. 30, 16. 31, 1. Hos. 1, 7. 14, 4.), nachdem er zugleich alles Andere aus ihrer Mitte entfernt, was sich früher als eine Scheidewand zwischen sie und Gott gestellt, die äufserliche Entheiligung der innerlich durch ihre Schuld Entheiligten herbeigeführt hatte, nun sie auch kräftig vertritt, und ihre Feinde, da ja nun jeder Unterschied ihrer und seiner Sache geschwunden, schwer straft.

Der Prophet Haggai.

Die Verhältnisse, unter denen der Prophet auftrat, sind ganz dieselben, wie die, unter denen Sacharjah, und wir können uns daher hier mit einer einfachen Verweisung auf Th. 2. S. 10. ff. begnügen. Seine Weissagungen haben sämmtlich die Beförderung des Tempelbaues zum Zwecke. In der ersten Rede, C. 1., tritt er bestrafend auf. Er eifert gegen die herrschende Gleichgültigkeit, gegen den Gottes vergessenden Eigennutz, und zeigt, wie dieser sich selbst bestrafe, indem Gott denen, die ihm das Seinige entziehen, zur gerechten Vergeltung nun auch das Ihrige nehme. Diese Rede erfüllte ihre Bestimmung. Vier und zwanzig Tage nach ihrer Haltung, am 24sten des sechsten Monates im zweiten Jahre des Darius, wurde die Arbeit am Tempel unter Leitung des Serubabel und des Hohenpriesters Josua mit Eifer wieder begonnen.

Bald aber ergab sich für Haggai eine neue Veranlassung zum öffentlichen Auftreten. Als die Arbeit so weit vorgerückt war, dafs man schon das Verhältnifs des neuen Tempels zu dem früheren beurtheilen konnte, ergriff grofse Traurigkeit das Volk. In das Freudengeschrei bei der Grundlegung mischte sich das laute Weinen, besonders der Greise, welche noch die Herrlichkeit des ersten Tempels gesehen hatten, vgl. Esr. 3, 12. Verheifsung und Erscheinung schienen in einem grellen Widerspruche zu stehen. Wie glänzend die erstere, wie elend die

letztere! Der neue Tempel sollte nach Jesaias (vgl. besond. C. 60.), Jeremias, Ezechiel, den alten unendlich an Herrlichkeit übertreffen. Und als was sahen sie ihn jetzt? er war wie Nichtseyn in ihren Augen (C. 2, 3.). Trübe Gedanken entstanden nun auch unter den Gläubigen. Wird dieser Tempel wohl derjenige seyn, den Gott verheifsen? Hat er uns durch die elenden Umstände, in denen wir uns befinden, nicht selbst eine Weisung gegeben, dafs wir von dem fruchtlosen Unternehmen abstehen sollen? Ziemt es sich, ihm eine Hütte zu bauen, statt eines Tempels? Mag er sein Volk wegen seiner Sünden gänzlich verstofsen und seine bedingte Verheifsung ganz zurückgenommen haben, oder mag er sie etwa in später Zukunft an einer Generation erfüllen wollen, die würdiger ist als wir, die wir noch unter seinem Zorne seufzen, die wir, äufserlich in Canaan, dem Wesen nach noch in Babylon sind — uns hat er jedenfalls durch die Umstände, in denen wir uns befinden, für unwürdig erklärt eines so grofsen und heiligen Werkes.

Bei dieser Stimmung war Trost an seiner Stelle, und ihn zu ertheilen, wurde Haggai von Gott berufen. Er entledigte sich seines Auftrages durch die Rede C. 2. V. 1—9., gehalten am 21sten des siebenten Monats.

Er ermahnet das Volk und seine Führer, guten Muthes zu seyn, hinweisend auf den Bund des Herrn, der noch immer bestehend, jeglichen Heiles Bürgschaft bilde, so dafs am Heile verzweifeln, heifse, Gott zum Lügner machen, auf Gottes Geist, der noch immer in seiner Gemeinde wohne, als unversiegbare Quelle der Kraft für die Schwachen, des Heiles für die Elenden, bei deren Vorhandenseyn Verzweiflung Thorheit ist, da sie, wenn auch eine Zeit lang am Ausflusse gehemmt, sich in Zukunft um so reichlicher ergiefsen mufs. „Das Wort, das ich mit euch abgeschlossen bei eurem Auszuge aus Ägypten! (Aposiopese; dessen erinnert euch, das haltet fest) und mein Geist bleibt in eurer Mitte, fürchtet nicht!"

Der

Der Prophet wendet sich, nachdem er den verschütteten Brunnen des Trostes für jede Trostlosigkeit wieder eröffnet hat, speciell zu demjenigen, was hier die Muthlosigkeit des Volkes, sein Verzweifeln an Gott und seiner Gnade hervorgerufen. Die anfängliche Geringheit des neuen Tempels möge nicht schmerzen. Gott wird die Hindernisse hinwegräumen, welche, die Sache mit Fleischesaugen betrachtet, die Erfüllung der von den älteren Propheten gegebenen glänzenden Verheifsungen, das Hinzuströmen der Heiden mit allen ihren Gütern und Gaben betreffend, unmöglich machen. Er, der Allmächtige, wird die mächtigen Reiche der Erde erschüttern, ihnen die Macht rauben, welche sie in stolzer Selbsterhebung sein vergessen liefs (V. 6. und 7. in.). Also gedemüthigt werden die Heiden mit ihren Gütern kommen, dem Herrn zu huldigen, dessen Tempel sich nun zu hoher Herrlichkeit erhebt, V. 7., wie dieſs ja nicht anders seyn kann, da Gott der Besitzer aller irdischen Güter ist, V. 8., eine Herrlichkeit, so grofs, dafs sie die des früheren Tempels weit überstrahlt, zugleich verbunden mit Frieden für das Volk des Herrn, V. 9.

V. 6. Denn also spricht der Herr der Heerschaaren, noch ein wenig ist's, und ich erschüttere den Himmel und die Erde und das Meer und das Trockene. Das כִּי zeigt, dafs wir hier eine Begründung des: fürchtet nicht, haben. Das: es spricht der Herr der Heerschaaren, wird nicht umsonst in unseren vier Versen fünfmal wiederholt. Je weniger auch die geringste menschliche Aussicht vorhanden war, desto nachdrücklicher mufste auf Gottes Allmacht verwiesen werden. Verschuir bemerkt in der gehaltreichen *Comm.* z. u. St., wiederabgedr. in der älteren Sammlung seiner *Dissertt. p.* 121. ff., — ungeachtet der Falschheit des Hauptresultates, dafs nämlich unsere Weissagung auf die Maccabäischen Zeiten gehe, auf die Messianischen nur insofern,

als jene Typus derselben waren, und vieler anderen Fehlgriffe, doch das Beste, was über unsere St. geschrieben worden —: *deus a vate nostro loquens introducitur tanquam summus orbis terrarum dominus, rex regum ac imperantium imperator, tanquam fortissimus heros, numerosissimo instructus exercitu, qui quasi fax et tuba bellorum esset, illa sua providentia excitaturus, sed et in populi sui commodum ac felicitatem directurus.* — In der Erklärung der Worte: עוֹד אַחַת מְעַט הִיא haben wir Luther (es ist noch ein kleines dahin) und Calvin *(adhuc unum hoc modicum)* zu Vorgängern. An ihrer vollkommnen sprachlichen Begründung kann gar nicht gezweifelt werden. Man hat dagegen eingewandt, dafs im Hebräischen nicht, wie im Deutschen, das Zahlwort für den unbestimmten Artikel stehe. Allein 1. finden sich für eine solche Abschwächung, wenn gleich nicht so vollständig wie bei uns, nicht wenige Beispiele, besonders in der späteren Sprache, vgl. Ges. *thes. p.* 61., und im Chald. steht das חד sehr häufig also, p. 63., und 2. steht das אַחַת hier gar nicht einmal für den unbest. Art. Man darf nicht erklären: ein wenig, sondern: ein wenig. Der Begriff der Kürze der Zeit wird durch das hinzugesetzte אַחַת noch gehoben, ähnlich wie Jes. 16, 14., um die kürzeste Zeitfrist auszudrükken, das מְעַט und das מְזֻעָר mit einander verbunden werden. Das מְעַט darf man nicht etwa mit Verschuir *(adhuc una haec temporis particula)*, auf seine ursprüngliche Bed. zurückgehend, als *Nom.* nehmen. Die Sprache kennt es nur als *Adverb.*, und das mit ihm verbundene אַחַת nöthigt um so weniger, es anders zu fassen, da auch *Advv.*, die, wie ihre Form bezeugt, von Anfang an solche sind, ohne ihre adverbialische Natur aufzugeben, nicht selten als *Nomm.* behandelt werden, vgl. z. B. das דְּמֵי חִנָּם, das בְּיוֹמָם, Ew. p. 628. 32. Das אַחַת מְעַט macht ebenso wenig Schwierigkeit, wie das מְעַט מַיִם, das מְתֵי מְעַט. Es entspricht ganz unserem: ein wenig, wo ja das wenig auch *Adv.* bleibt. — Die meisten

älteren Ausll. erklären, das עוֹד אַחַת und das מְעַט הִוא von einander trennend: *adhuc semel idque brevi abhinc*, sich berufend auf die LXX. (ἔτι ἅπαξ) und auf den Syrer (noch eine Zeit), welche das אַחַת richtig erklärt, das מְעַט aber ganz ausgelassen haben sollen, während man gewifs richtiger annimmt, dafs sie, dem Sinne nach übersetzend, das, nur noch einmal, oder das, nur noch eine Zeit, gebrauchten, um den Begriff der Zeitkürze auszudrücken. Sollen Himmel und Erde nur noch einmal erschüttert werden, so mufs die hier gemeinte Erschütterung nahe seyn, da ja solche Erschütterungen sehr häufig sind. Am meisten haben sich Frischmuth, *de gloria templi sec.*, abgedr. in dem *thes. ant.* 1. *p.* 994. *sqq.*, und Mieg, *de desiderio gentium*, in dem *thes. nov. p.* 1077. *sqq.*, bemüht, diese Erklärung zu begründen. Allein dieselbe ist wohl nicht durch unbefangene Betrachtung unserer Stelle, sondern nur durch die Rücksicht auf das Citat des Briefes an die Hebräer hervorgerufen worden. Das אַחַת kommt allerdings einige Male (Ex. 30, 10. Hiob 30, 35. 40, 5. Ps. 62, 12. 2 Regg. 6, 10.) in der Bedeutung einmal vor. Allein die stehende Verbindung des עוֹד mit מְעַט, vgl. z. B. Ps. 37, 10., Jes. 29, 17., Jerem. 51, 33., verbietet auch hier, beides von einander zu trennen; die behauptete Beziehung auf die frühere Erschütterung bei der Gesetzgebung *(adhuc semel, post motum in legislatione Sinaitica)* kann gar nicht zugelassen werden, da mit dieser Erschütterung die gegenwärtige nichts gemein hat; sollte das nur noch ein Mal ausgedrückt werden, so würde das nur schwerlich ausgelassen seyn, da es darauf grade ankommen würde; die Anknüpfung des Folgenden durch ו erfordert, dafs das für das *Verbum subst.* stehende הִוא dem ganzen vorhergehenden Satze angehöre, nicht einer blofsen Parenthese. — Nun fragt sich aber, wie der Begriff der Zeitkürze hier passe. Die älteren Ausll., welche unter der Erschütterung des Himmels und der Erde meist die Gründung einer neuen Oeconomie, die Stiftung eines neuen Bundes ver-

standen, befanden sich hier nicht wenig im Gedränge. Sie bemerkten entweder mit Berufung auf Ps. 90, 4., 2 Petr. 3, 2, das Zeitmaafs sey hier nicht das menschliche, sondern das göttliche, wo tausend Jahre einem Tage gleich gälten, oder sie behaupteten, die Zeitkürze sey hier eine relative. In Bezug auf einen anderen weit längeren Zeitraum werde die Frist bis zur Stiftung der neuen Öconomie als eine kurze bezeichnet. Beides gleich unstatthaft. Das erstere. Denn wer zu Menschen redet, mufs auch nach menschlicher Betrachtungsweise der Dinge reden, oder, wenn er diefs nicht thut, es bemerklich machen. Die Zeitkürze hebt der Prophet hervor um zu trösten. Dazu aber war nur, was vor Menschen kurz ist, geeignet. Nur durch Spott oder Trug konnte der Prophet ihm das vor Gott Kurze substituiren. Das Andere. Denn wer eine relative Zeitbestimmung geben will, mufs die verglichene Zeit bezeichnen. Von einer solchen Bezeichnung ist hier aber keine Spur, wie diefs schon das Hin- und Herrathen dieser Ausll. beweist. Und dann, welcher Zeitraum wäre wohl so lang, dafs ein anderer von 500 Jahren im Verhältnifs zu ihm als ein wenig bezeichnet werden könnte? Schon hier also gewinnen wir das Resultat, dafs jene Erklärung der Erschütterung von Himmel und Erde nicht die richtige seyn kann. Bei der richtigen Erklärung, der Beziehung auf die grofsen politischen Erschütterungen, wodurch die Kraft der Heiden gebrochen, ihr Stolz gedemüthigt, und also in ihnen die Empfänglichkeit für das Heil hervorgerufen werden sollte, schwindet jede Schwierigkeit. Diese Erschütterung begann schon in der nächsten Zukunft. Schon lag die Axt am Baume des Persischen Reiches, dessen späterer offenbarer Fall nur die Offenbarung des weit früheren verborgenen war. — Wie die älteren Ausll. gewöhnlich die Erschütterung des Himmels und der Erde, des Meeres und des Trockenen verstehen, haben wir im Allgemeinen schon bemerkt. Sie nehmen eine Beziehung an auf die Erscheinungen bei der Gesetzgebung, bei der der Berg Sinai

stark erzitterte, vgl. die historische Beschreibung Exod. 19, 16—19., und die dichterische, Richt. 5, 4. ff.: „o Herr, da du ausgingst von Seir, da du einherschrittest vom Gefilde Edoms, da erbebte (רעשה) die Erde" u. s. w. Dieser geringeren Erschütterung, der Stiftung der Öconomie des A. B., soll der Prophet hier die gröfsere, die Stiftung der neuen Öconomie, bei der neben der Erde auch der Himmel bewegt wird, entgegenstellen. Gegen diese Erklärung, und für die schon angegebene, von uns gebilligte, welche Verschuir zuerst gründlich vertheidigt hat, sprechen aufser dem schon angegebenen Grunde noch folgende. 1. Dieselben Worte kehren C. 2, 21. wieder, und bei der deutlichen Beziehung beider Stellen auf einander gibt die letztere einen Prüfstein für die Richtigkeit der Erklärung der ersteren ab. An der letzteren aber enthält V. 22. „und ich werfe um den Thron der Reiche und vernichte die Stärke der Reiche der Heiden und werfe um Kriegswagen und ihre Krieger, und es stürzen Rosse und ihre Reuter, Mann durch das Schwert seines Bruders", die Erklärung von V. 21. Er zeigt, dafs in ihm die Erschütterung von Himmel und Erde grofse Veränderungen bezeichnet, welche Gottes Allmacht in dem Zustande der Völker hervorbringt, blutige Kriege, wodurch er sie, die stolz sich gegen ihn Erhebenden, von der Höhe ihrer Macht herunterstürzt, überhaupt das Kommen des Tages des Herrn über alles Hohe und Erhabene, wie es von Jes. C. 2. geschildert wird. V. 23. „an diesem Tage, spricht der Herr der Heerschaaren, will ich nehmen, dich Serubabel, Sohn Schealtiels, und dich machen wie einen Siegelring, denn dich habe ich erwählt, spricht der Herr der Heerscharen", bestätigt das Resultat, was wir schon aus dem: „noch ein wenig ist's", gewonnen haben, dafs nämlich die Erschütterung des Himmels und der Erde nicht als etwas allein einer fernen Zukunft Angehöriges angesehen werden darf. Denn wenn gleich Serubabel hier nicht sowohl nach seiner Persönlichkeit in Betracht kommt, als vielmehr nach seinem Amte, wenn gleich die Verheifsung in ihm auf das Volk

geht (Calvin: *compellat deus Sorobabel, ut in ejus persona testetur se benedicturum esse populo, quem voluit collectum esse sub sacro illo capite. — Tametsi enim regno non potiebatur Sorobabel, tamen volebat deus scintillam aliquam exstare illius regni, quod erexerat in familia Davidis. — Deus in summa placere sibi ostendit populum illum collectum sub uno capite, quia tandem oriturus erat Christus e semine Sorobabel)*, vgl. Sach. C. 4. (Th. 2. S. 58.), wenn sie gleich sich weit über Serubabels Tod hinaus erstreckt, und überhaupt keine zeitliche Grenze anerkennt — die Grundidee ist Gottes liebevolle Fürsorge für sein Volk unter allen den durch ihn herbeizuführenden grofsen Wechseln in der Welt, die eben, weil sie nicht zufällig sind, sondern durch ihn geleitet, seines Volkes und Reiches Erhebung zum Zweck haben, diesem nicht verderblich werden können, so dafs es ruhig und getrost der Zerstörung und Auflösung auf Erden zusehen kann, überzeugt, dafs sie nur die Wehen einer besseren Welt sind — so zeigt doch eben, dafs Serubabel als Repräsentant des Volkes gewählt wird, mit Rücksicht auf Befürchtungen, welche er und die damalige Generation hegten, ihrer Schwäche sich bewufst, welche jedem, auch dem geringsten Anstofse unterliegen zu müssen schien, dafs hier nicht von etwas absolut Zukünftigem die Rede seyn kann, vielmehr nur von solchem, was, wenn gleich durch alle Zeiten fortgehend, und in der Verheifsung Christi, dafs er bei den Seinen seyn werde alle Tage bis zur Vollendung der Welt, und dafs die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen werden, nur wieder aufgenommen, doch schon in der Gegenwart sein Beginnen hatte. 2. Gegen die Beziehung auf die Stiftung einer neuen Öconomie spricht das: und ich erschüttre alle Heiden, zu Anfang des folgenden Verses. Jene Ausll. behaupten, diese Erschütterung sey von der vorhergehenden ganz verschieden. Es werde dadurch die geistige Bewegung bezeichnet, welche nach Stiftung der neuen Öconomie durch den Geist Gottes unter den Heiden hervorgerufen wer-

den solle. So schon die Jüdd. Ausll., z. B. Kimchi *(inclinabo corda eorum, ut loco suo se moveant ad veniendum et videndum gloriam hanc et suismet manibus afferant aurum et argentum)*, Jarchi, Abenesra. So erklärt Calvin die Erschütterung *de interiori motu, quo electos deus impellit ut se in ovile Christi inferant.* Michaelis umschreibt: *commovebo voce evangelii ad poenitentiam et fidem.* Verschuir gebührt das Verdienst, zuerst darauf aufmerksam gemacht zu haben, dafs unsere Worte noch nicht zur Schilderung des Heiles selbst, sondern noch zur Schilderung seiner Vorbereitung gehören. *(Sectio nostra duas continet partes majores, quarum prima exhibet, quae summam hanc felicitatem et gloriam antecederent eique producendae instrumentorum instar inservirent, v. 6. et in. v. 7. Altera ipsum illum fortunatissimum statum complectitur.).* Dafs diefs die richtige Ansicht sey, darüber kann gar kein Zweifel seyn. Schon das וְרָעַשְׁתִּי an und für sich führt nicht auf sanfte innerliche Regungen, sondern auf gewaltsame Bewegungen und Erschütterungen, und an solche mufs um so mehr gedacht werden, da von ihnen das Wort unmittelbar vorher vorgekommen, und da es sich nicht denken läfst, dafs das offenbar absichtlich gewählte gleiche Wort hier in anderer Bedeutung gebraucht werde. Aller Zweifel aber schwindet durch die Vergleichung von V. 22. Das: „ich werfe um den Thron der Reiche und vernichte die Stärke der Reiche der Heiden", steht dort zu der Erschütterung des Himmels und der Erde in ganz gleichem Verhältnifs, wie hier das: „und ich erschüttere alle Heiden". Wir sind vollkommen berechtigt, die letzteren Worte aus den ersteren zu erklären. Steht es aber fest, dafs die Erschütterung der Heiden, das Wankendmachen der Grundvesten ihrer Reiche, die Auflösung ihrer Kraft bedeutet, so kann auch die Erschütterung des Himmels und der Erde nur auf dasselbe bezogen werden. 3. Dazu kommt, dafs das Bild nur dann ein natürliches ist, wenn es auf gewaltsame politische Erschütte-

rungen bezogen wird. Gewitter, Erdbeben, bilden nicht etwa im Allgemeinen Gottes Allmacht ab, sie sind das natürliche Symbol der zerstörenden Allmacht Gottes, und wurden als solches schon von den Völkern des Alterthums erkannt. Die letzteren galten als Vorboten herannahenden Unterganges, vgl. z. B. die merkwürdige Stelle Herod. 6, 98., woraus hervorgeht, dafs er selbst, die Ansicht des Volkes theilend, sie für solche hielt: Δῆλος ἐκινήθη, ὡς ἔλεγον οἱ Δήλιοι, καὶ πρῶτα καὶ ὕστατα μέχρι ἐμεῦ σεισθεῖσα. Καὶ τοῦτο μέν κου τέρας ἀνθρώποισι τῶν μελλόντων ἔσεσθαι κακῶν ἔφηνε ὁ θεός. Ἐπὶ γὰρ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπεος καὶ Ξέρξεω τοῦ Δαρείου καὶ Ἀρταξέρξεω τοῦ Ξέρξεω, τριῶν τουτέων ἐπεξῆς γενεέων, ἐγένετο πλέω κακὰ τῇ Ἑλλάδι, ἢ ἐπὶ εἴκοσι ἄλλας γενεὰς τὰς πρὸ Δαρείου γενομένας. — — οὕτω οὐδὲν ἦν ἀεικὲς κινηθῆναι Δῆλον, τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἀκίνητον, vgl. Cap. 4, 28. Thuc. 2, 8. Justin. 40, 2. So wie die Offenbarung der zerstörenden Kraft Gottes in der leblosen Natur auch in den rohesten Gemüthern die Ahndung hervorruft, dafs dieselbe zerstörende Kraft sich auch in den menschlichen Verhältnissen äufsern werde, wie wir in jedem Gewitter, in jedem Erdbeben etwas von einer Realweissagung auf Gottes Gerichte über die Menschen erblicken; so scheint hinwiederum, wo diese eingetreten ist, wo traurige Verwirrung und Noth allenthalben herrscht, dem Bekümmerten und Angstvollen auch die äufsere Natur sich aufzulösen; er hat die Empfindung, als brächen Himmel und Erde zusammen. Daraus erklärt es sich, dafs die Äufserungen der zerstörenden Allmacht Gottes in der Natur, dafs Gewitter und Erdbeben so häufig in der Schrift als Bilder der Äufserungen von Gottes zerstörender Allmacht in der Geschichte gebraucht werden. Dahin gehört z. B. die Schilderung des Gewitters im 18ten Psalm, zur Bezeichnung des furchtbaren Unterganges, welchen Gott über die Feinde des Sängers verhängt. Dahin Jes. 13, 13., wo die Anschauung der Babylon bevorstehenden Zerstörung sich zur Anschauung eines Gerichtes

über die ganze Erde erweitert, dessen Vorspiel sie bildet, von dem sie ein Ausfluſs ist, und auf das sie zugleich eine Realweissagung bildet. „Darum will den Himmel ich erzittern machen, und erbeben soll die Erde von ihrem Orte, durch den Zorn des Herrn der Heerschaaren, und am Tage, da sein Grimm entbrennt". Dahin Ps. 60, 4., wo groſse Unglücksfälle des Bundesvolkes unter dem Bilde eines Erdbebens erscheinen, durch das groſse Erdbrüche verursacht worden: „Du hast erschüttert die Erde, sie zerbrochen, heile ihre Brüche, denn sie wanket". Selbst in der poetischen Prosa des ersten Buches der Maccabäer erscheint C. 1, 28. (καὶ ἐσείσθη ἡ γῆ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας αὐτήν) das furchtbare Leiden, wodurch das Bundesvolk heimgesucht worden, gradezu als Erdbeben.

Nachdem nun also im Allgemeinen der Sinn festgestellt worden, müssen wir der Sache noch näher treten, indem wir die zu Grunde liegende Idee zu bestimmen suchen.

Hätte der Prophet ohne weiteres die Verherrlichung der Theokratie durch das Hinzuströmen der Heiden mit allen ihren Gütern und Gaben angekündigt, so würde seine Verkündung wenigen Eingang gefunden haben. Die Gegensätze waren zu schroff: auf der einen Seite das arme, elende, verachtete Israel, das unter schwer erhaltener Erlaubniſs seiner heidnischen Herrschaft eben damit beschäftigt war, seinem Gotte eine ärmliche Hütte statt eines prachtvollen Tempels zu erbauen; auf der andern Seite das Heidenthum in der Blüthe seiner Kraft, voll Stolzes auf seine eigne und seiner Götzen Macht, Israel und seinen Gott kaum eines Blickes würdigend. Diese Gegensätze konnten nur auf übernatürlichem Wege ausgeglichen werden, durch den Gott im Himmel, der das Gewaltige dem Falle übergibt, und das Niedrige und Elende aus dem Staube emporhebt. Auf seine vorbereitende Thätigkeit weist der Prophet das Volk hin. Er soll die Macht der Heiden erschüttern und ihren Stolz demüthigen.

Fassen wir nun diese Erschütterung in ihrer Abgetrennt-

heit auf, so ist unsere Weissagung parallel der des Daniel von den vier Reichen, welche durch Gottes Allmacht zerstört werden sollen, und an deren Stelle dann als das fünfte das Reich des Volkes des Herrn tritt. Beide gleich tröstlich für das Bundesvolk. Mochte die weltliche Macht sich noch so sehr erheben, es wufste, dafs ein geheimer Wurm an derselben nagte. Jeder Übergang der Macht von einem Volke auf das andere belebte seine Hoffnung. Es erblickte darin den thatsächlichen Beweis der Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, es ersah daraus, dafs dasselbe ihm nicht wie eine unzerstörbare eherne Mauer entgegenstand, es durfte hoffen, dafs, wenn jener Wechsel einmal seinen Kreislauf vollendet hatte, die menschliche Macht überhaupt im Gegensatze gegen das Reich Gottes aufhören werde.

Allein unsere Weissagung unterscheidet sich von der Daniels durch einen besonderen Zug. Nicht blofs die gewaltsame Zerstörung der menschlichen Macht durch Gott, sondern auch eine sittliche Folge, welche dadurch unter den Zerstörten selbst hervorgerufen werden soll. Freiwillig kommen die erschütterten Heiden und weihen sich und alles Ihre dem Herrn. Dieſs zu bewirken ist grade der Zweck der Erschütterung, das höchste Ziel, welches Gott bei der Leitung der Weltbegebenheiten verfolgt.

In wiefern nun war dieses Mittel geeignet zur Erreichung dieses Zweckes? Diese Frage mufs aus der gesammten Schriftansicht von der Öconomie der Leiden beantwortet werden. Nach ihr führt wegen der Verderbtheit der menschlichen Natur der Besitz der Güter dieser Welt die Gefahr ihres Mifsbrauches, der Hingabe des Herzens an dieselben, des Vertrauens auf sie, der hochmüthigen Verachtung Gottes mit sich, und diese Gefahr kann nur dadurch beseitigt werden, dafs Gott diese Güter entzieht, eine Ansicht, die sich selbst in der Sprache der Schrift abgeprägt hat. So wie nun das Individuum nothwendig durch Trübsal zum Reiche Gottes eingehen

mufs, so wie nur derjenige mit Freuden erndten kann, der in Thränen gesäet hat, so gilt dasselbe auch für ganze Völker. Wie Israel fortwährend erschüttert wurde, damit seine Schöne zum Herrn komme, das zeigen seine Geschichtsschreiber und seine Propheten auf jedem Blatte. „In der Noth ihnen werden sie suchen mich", Hos. 5, 15., das ist ein Grundton, der sich durch sie alle hindurchzieht. Immer erst, nachdem Gott Israel geschlagen, wendet es sich zu ihm und sucht Heilung. Die Anwendung dieser Grundansicht von dem Verhältnifs der Leiden zur menschlichen Natur auf die göttlichen Führungen der Heiden finden wir, obgleich Anklänge davon überall vorkommen, am klarsten und wiederholtesten bei Jesaias, dessen gleich anzuführende Stellen in jeder Beziehung als der unserigen parallel zu betrachten sind. Denn dafs dort von einzelnen heidnischen Völkern die Rede ist, hier von allen Heiden, begründet gar keinen Unterschied, da die specielle Verkündung bei Jesaias offenbar ein Ausflufs der allgemeinen Idee ist, die der Prophet nur in Bezug auf das einzelne Volk ausspricht, weil er nur mit diesem grade zu thun hat. C. 19. V. 1—15. schildert der Prophet das Gericht des Herrn über Ägypten, V. 16. ff., wie dieses Gericht ihm zur Demüthigung und zum Heile gereicht. Den sie in seinen Gaben nicht erkannten, den erkennen sie mit Schrecken als den Nehmer. „An diesem Tage wird werden Ägypten wie die Weiber, und sie zittern und fürchten sich vor dem Schwingen der Hand des Herrn der Heerschaaren, die er schwingt über sie". Die früher verachtete Gemeinde des Herrn wird nun ein Gegenstand ihrer Ehrfurcht. Altäre werden dem Herrn errichtet im Lande Ägypten, und zu Einem Bundes- und Brudervolke vereint, dienen Ägypten, das durch gleiche Demüthigung zu gleicher Erkenntnifs gelangte Assur, und Israel gemeinschaftlich dem Herrn — gradeso wie bei Amos 9, 1. der Rest Edoms, der bei den göttlichen Gerichten verschonte Theil, sich nun dem Bundesvolke anschliefst und vom Herrn unter dasselbe

aufgenommen wird. Dieselbe Idee findet sich auch am Schlusse der Weissagung gegen die Ägypter und Kuschäer, C. 18. Vitringa: *notabile aliquod consequens divini judicii, in quo Aegyptii aeque ac Cuschaei magnum acciperent beneficium. Esse enim futurum, ut ipsi per exemplum tremendi hujus judicii divini veniant in notitiam dei Israelis, et ad saniorem perducti fidem deum Israelis publice profiteantur, honorent, colant, celebrent.* Ebenso auch zum Schlusse der Weissagung gegen Tyrus C. 23, 17. 18. Nach der Leidenszeit gelangt Tyrus wieder zur Blüthe durch des Herrn Gnade; nun aber ist ihr Erwerb dem Herrn geweiht.

Wie verhält sich nun die Idee in der allgemeinen Form, in der sie an unserer Stelle ausgesprochen ist, zur Geschichte? Das ist offenbar, dafs jede Erschütterung hier nur so weit in Betracht kommt, als das Kommen der Heiden mit ihr in Verbindung steht, eine Folge derselben ist. Schon defshalb sind Erklärungen, wie die von Verschuir, der die Haupterfüllung in die Maccabäische Zeit setzt, nicht weniger verwerflich, wie die offenbar abgeschmackte des Drusius, welcher an ein Erdbeben unter Herodes denkt. Auch das darf man nicht einmal annehmen, dafs mit der ersten Erscheinung Christi die Weissagung ihr Ende erreicht habe. Ihre Erfüllung mufs vielmehr so lange fortgehen, als der Gegensatz der irdischen Macht gegen das Reich des Herrn auf Erden fortdauert, also bis zum Eintritte des Reiches der Herrlichkeit.

Welch eine reiche Aussicht wird uns durch diese Idee über das Gebiet der Geschichte eröffnet! Wie gewahren wir Licht, wo früher nur Finsternifs, Ordnung und Zweckmäfsigkeit, wo früher nur Verwirrung und Zufall war! Diese Idee ist der Schlüssel zur ganzen gläubigen Geschichtsbetrachtung, das Princip jeder wahren Philosophie der Geschichte. Alle göttlichen Führungen der Völker haben die Gründung und Beförderung des Reiches Gottes zum Endzweck. Mit fester Hand führt er durch Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch die

Dinge diesem Endzweck entgegen. Wo dem fleischlichen Auge der Zufall, dem gläubigen nur seine strafende Gerechtigkeit zu wirken scheint, die in so vielen anderen Weissagungen allein hervorgehoben wird, und die auch ja nicht auszuschliefsen ist, da wird uns hier auf einmal eine Aussicht auf die geheime Wirksamkeit der göttlichen Barmherzigkeit eröffnet, welche bei den Heiden nicht weniger wie bei dem Bundesvolke nur schlägt, um zu heilen, welche auch da, wo nur absolutes Vergehen zu seyn scheint, wie bei Sodom und Gomorrha, aus dem Tode das Leben hervorgehen läfst (vgl. Ez. 16, 55.) und nur da, wo alle Mittel des Ernstes und der Liebe vergeblich angewandt worden, gänzliche Verwerfung eintreten läfst.

Sehen wir nun noch, wie die Idee sich in den Zeiten vor Christi erster Erscheinung realisirte. Eine Erschütterung der Heiden folgte hier auf die andere. Wie die Persische Macht unterhöhlt war, das legte sich schon bei dem Kriege von des Darius Nachfolger Xerxes gegen die Griechen zu Tage. Dafs ihre Zeit bald erfüllt seyn würde, das liefs sich schon damals ahnden, und durch Alexanders rasche Eroberungen ging diese Ahndung in Erfüllung. Auch seine Macht, anscheinend für die Ewigkeit bestimmt, unterlag bald dem Loose der Zeitlichkeit. *Inde* — sagt Livius — *morte Alexandri distractum in multa regna, dum ad se quisque opes rapiunt lacerantes viribus, a summo culmine fortunae ad ultimum finem centum quinquaginta annos stetit.* Die beiden mächtigsten, aus der Monarchie Alexanders entstandenen Reiche, das Syrische und Ägyptische, rieben sich einander gegenseitig auf. Nun gelangten die Römer zur Weltherrschaft, aber zu derselben Zeit, als sie sich auf dem Gipfel ihrer Gröfse zu befinden schienen, war ihre Erschütterung schon weit fortgeschritten.

Man denke sich, Christus sey erschienen, als eins dieser Reiche sich in frischer jugendlicher Kraft befand. Würde er wohl Eingang gefunden haben? Unter den siegestrunkenen Persern gewifs ebenso wenig, wie unter den triumphirenden

Griechen und in dem alten eisernen Rom. So aber hatte sich weit durch die Länder ein Gefühl der Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, der Sehnsucht nach unzerstörbaren himmlischen Gütern, nach einem festen und unbeweglichen himmlischen Reiche erzeugt, dessen Stärke schon daraus abgenommen werden kann, dafs man — ein schwacher Anfang des verheifsenen Kommens der Heiden — diefs Reich selbst in seiner unvollkommenen damaligen Gestalt aufsuchte, und sich entweder darin aufnehmen liefs, oder doch an dasselbe anlehnte.

Jetzt bleibt uns nur noch übrig, die neutestamentliche Anführung unserer Stelle, Hebr. 12, 26. ff., ins Auge zu fassen, welche denen, die den richtigen Sinn des Originals nicht erfafst hatten, so unüberwindliche Schwierigkeiten darbot, dafs mehrere unter ihnen (Zachariä, J. D. Michaelis, Storr) sich zu der verzweifelten Annahme entschlossen, die Stelle stehe ungeachtet ihrer wörtlichen Übereinstimmung (nach den LXX.) in gar keiner Beziehung auf Haggai.

Der Verf. hat in V. 25. ermahnt, sich nicht durch Verwerfung der weit vollkommeneren Offenbarung Gottes in Christo einer noch weit schwereren Strafe auszusetzen, als diejenigen getroffen, welche sich gegen die unvollkommenere Offenbarung Gottes unter dem A. B. verstockten. Die höhere Dignität der ersteren erweist er V. 26. daraus, dafs, während bei der Gründung des A. B. nur eine verhältnifsmäfsig geringe Erschütterung stattfand (zum Zeichen der Herrschaft Gottes über das Geschaffene, der zerstörenden Gewalt, die er über dasselbe ausübt, hatte dort der Berg Sinai gewankt), in Bezug auf die Zeiten des N. B. eine unendlich gröfsere Erschütterung angekündigt werde, eine solche, welche nicht blofs die ganze Erde, sondern auch den Himmel betreffe. Was diese Erschütterung in der Weissagung des Haggai, deren Worte er als von Gott beim Beginn derjenigen Zeitperiode ausgesprochen darstellt, auf die sich die Weissagung bezieht (vgl. den ähnlichen Fall C. 10, 5.), zu bedeuten habe, sagt er V. 27.: τὸ δὲ ἔτι ἅπαξ

δηλοῖ τῶν σαλευομένων τὴν μετάθεσιν, ὡς πεποιημένων, ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα. Hier sind viele Abirrungen dadurch verursacht worden, dafs man, obgleich schon Calvin das Richtige sah *(in voce ἅπαξ non insistit apostolus. Tantum ex concussione coeli et terrae infert, totius mundi statum debere Christi adventu mutari)*, fast allgemein annahm, der ganze Nachdruck ruhe auf dem ἔτι ἅπαξ, während doch der Verf. diese Worte, nach denen man ein κ. τ. λ. hinzuzudenken hat, gar nicht weiter berücksichtigt, sondern nur das folgende σείω οὐ μόνον u. s. w. erklärt. Ebenso falsch nimmt man auch das ἵνα meist ekbatisch, also dafs das nicht Bewegliche bleibt, statt: damit das nicht Bewegliche bleibe. Dafs das nicht Bewegliche bleibe, ist der Zweck der Versetzung des Beweglichen, dessen Bleiben also mit dem Bleiben des Unbeweglichen in einem unauflöslichen Widerspruche stehen mufs. Nach diesen Bemerkungen zeigt es sich gleich, dafs, was der Verf. als die Grundidee unseres Ausspruches angibt, und was wir als solche aufgefunden haben, vollkommen übereinstimmt. Alles Geschaffene, sofern es dem Reiche Gottes widerstrebt, mufs erschüttert und zertrümmert werden, damit dieses bestehe und bleibe. Wie grofs und herrlich, schliefst daraus der Verf. in V. 28., mufs also diese βασιλεία ἀσάλευτος seyn! Wie sehr müssen sich diejenigen, denen Gott die Aufnahme in dieselbe gewährt, bestreben, in der Gnade beharrend, ihm wohlgefällig zu wandeln! Wie müssen sie ihren Wandel mit Furcht führen! Denn ihr Gott ist — so wie die ihnen ertheilte Gnade unendlich die frühere übertrifft — unendlich mehr wie der des A. B. (Deut. 4, 24.) ein verzehrendes Feuer. — Das hat der Verf. fein herausgefühlt, dafs, was auf die niederen Realisirungen der Idee gesehen, blofses Bild ist, die Erschütterung von Himmel und Erde, bei der höchsten und letzten Realisirung derselben auch seine buchstäbliche Wahrheit finden wird. Es ist dieselbe göttliche Thätigkeit, welche zum Besten des Reiches Gottes die Reiche dieser Welt erschüttert, und welche am

Ende der Tage diese Welt selbst, deren Gestalt vergeht, vgl. 1 Cor 7, 31., insofern vernichten wird, als sie, von Sünde und Übel durchdrungen, sich nicht zum Wohnsitze des verherrlichten Reiches Gottes eignet, so dafs also die Weissagung und ihre Anführung sich mit denjenigen Stellen eng berühren, wo die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde angekündigt wird, Jes. 65, 17. 66, 22., welche Stellen das Vorspiel und den Anfang ihrer Erfüllung, ja auch in der Erschütterung der Heiden und ihrer Reiche fanden und finden. Denn diese Erneuerung enthält ja den Keim und den Anfang der am Ende der Tage bevorstehenden. Aus diesen Bemerkungen erklärt sich auch das nahe Zusammentreffen der auf Haggai beruhenden Stelle im Briefe an die Hebräer, und der auf Jesaias beruhenden 2 Petr. 3, 10. ff., deren Zusammengehörigkeit von den Ausll. des Briefes an die Hebräer gar nicht gehörig erkannt und benutzt worden.

V. 7. Und ich erschüttere alle Heiden, und es kommt die Schöne aller Heiden, und ich fülle dieses Haus mit Ehre, spricht der Herr der Heerschaaren. Nach dem Vorgange der Vulg. *(et veniet desideratus gentibus)* ist die Erklärung des חֶמְדַּת גּוֹיִם von dem Messias so gangbar geworden, dafs Chladenius, *dissert. ad h. l. p.* 8. sie als *communis fere omnium interpretum ac firmissima sententia* bezeichnen konnte. „Der Trost der Heiden" hatte auf dem practischen Gebiete, in Liedern, Predigten u. s. w. so tiefe Wurzel geschlagen, dafs die meisten Ausll. vor dem Gedanken zurückschauderten, die ihnen auf anderem, als gelehrtem Wege, lieb gewordene Erklärung zu verlassen. Die Verff. der ganz besonders zahlreichen einzelnen Abhandlungen über unsere Stelle suchen diese so gut es geht zu stützen, und das nach manchen unverkennbaren Zeichen doch immer bleibende Gefühl der Falschheit bei sich und ihren Lesern dadurch zu ersticken, dafs sie mit Triumph die Blöfse der abgeschmackten Erklärungen der Jüdischen Ausll. aufdecken. Die Verwerflich-

keit

keit jener Erklärung, unter den Älteren am bestimmtesten von Calvin ausgesprochen, wobei von vornherein bemerkt werden mufs, dafs sich dieselbe einzig und allein auf die Form, nicht auf die Sache, den messianischen Gehalt der Stelle, bezieht, erhellt aus folgenden Gründen. 1. Der Plur. בָּאִים läfst bei ihr durchaus keine Rechtfertigung zu. Die meisten der versuchten Aushülfen verdienen wohl als Geständnisse der Verlegenheit Anführung, nicht aber Widerlegung. Sehr naiv bemerkt F. Ribera: *magna mihi suspicio est, locum hunc corruptum esse a recentioribus Judaeis, cujus pondere et vi vehementer urgebantur.* Raimund Martini bezieht den Plural auf die beiden Naturen Christi. Chladenius bemerkt: *cum id venit, quod a pluribus, imo quod ab omnibus desideratur, haud dubie plurium adventui id aequivalet.* Bei weitem die Meisten aber, von Frischmuth an, bis auf Scheibel herab, berufen sich auf den *Can.* 54. *l. III. tr.* 3. des Glassius: *quando duo substantiva, quorum unum regit alterum, conjunguntur, tunc verbum numero respondet quandoque posteriori, cum deberet priori.* Allein erhält die zu vag aufgestellte Regel die nöthige Beschränkung, so zeigt sich gleich, dafs sie gar nicht hieher gehört. Wie könnte sie diefs wohl? So allgemein gefafst, gibt sie die Licenz für jeden Sprach- und Denkfehler. Von einem solchen kann aber nicht die Rede seyn, sondern nur von einer *constructio ad sensum*, und diese kann nur bei einer einzelnen Art von Fällen, nur da stattfinden, wo, was grammatisch das Hauptwort, dem Begriffe nach nur Nebenwort ist. In diese Categorie fallen auch wirklich alle vorkommenden Beispiele, vgl. Ewald p. 641. Dafs aber der unsrige nicht unter sie gehört, liegt am Tage. Am glücklichsten haben diejenigen die aus dem Plur. entstehende Schwierigkeit beseitigt, welche mit Coccejus das חֶמְדַּת als Accus. nehmen, wie er bei den *Verbis* der Bewegung gar häufig steht: *et venient ad desiderium omnium gentium, — nempe ad Christum, i. e. accedent ad eum, qui gentibus dabitur, ut*

eum ament. 2. Es wird bei dieser Erklärung das חֶמְדָּה in einer Bedeutung genommen, in der es nie vorkommt, wenn gleich alle Wörterbücher bis auf die neuesten herab, sie als die Haupt- und Grundbedeutung aufführen. Weder das *Masc.* חֶמֶד, noch das *Femin.* חֶמְדָּה haben je die Bedeutung: Wunsch, Verlangen, die sie allerdings ihrer Ableitung nach wohl haben könnten, sondern immer die Bedeutung: die Schöne, τὸ κάλλος, und das Wort kommt so oft vor, dafs wir aus dem uns vorliegenden Sprachgebrauche mit vollem Rechte auf den überhaupt vorhandenen schliefsen dürfen. An einer ganzen Anzahl von Stellen ist die Bedeutung der Schöne ganz unläugbar und unbestritten, so an denen, wo die כְּלֵי חֶמְדָּה, Gefäfse der Schöne, schöne, kostbare Gefäfse, erwähnt werden, 2 Chron. 32, 27.: Und Hiskias hatte Reichthum und Ehre sehr viel, und Schätze machte er sich an Silber und Gold und kostbaren Steinen und Wohlgerüchen und Schilden, וּלְכֹל כְּלֵי חֶמְדָּה. Jerem. 25, 34. Hos. 13, 15. Nah. 2, 10. So auch Jerem. 3, 19., wo אֶרֶץ חֶמְדָּה, Land der Schöne, im Parall. steht mit נַחֲלַת צְבִי, Erbe des Schmuckes. Jes. 2, 16.: Der Tag des Herrn kommt über alle Schiffe von Tarschisch, und über alle Anblicke der Schöne, שְׂכִיּוֹת הַחֶמְדָּה, d. h. über Alles, was schön anzusehen ist; LXX., die nie das חֶמְדָּה durch: Wunsch, wiedergeben, ἐπὶ πᾶσαν θεὰν πλοίων (dieſs Wort falscher exegetischer Zusatz) κάλλους, Vulg.: *super omne, quod visu pulchrum est.* Ez. 26, 12.: sie werden zerstören בָּתֵּי חֶמְדָּתֵךְ, deine schönen Häuser, gradeso wie Jerem. 12, 10.: חֶלְקַת חֶמְדָּתִי, mein schönes Erbe, Jes. 32, 12.: שְׂדֵי חֶמֶד, schöne Gefilde, Am. 5, 11.: כַּרְמֵי חֶמֶד, schöne Weinberge, Ez. 23, 6.: בַּחוּרֵי חֶמֶד, schöne Jünglinge. Es bleiben nur zwei Stellen übrig, welche, nach der gangbaren Auslegung, die Bedeutung: Wunsch, Verlangen, unterstützen, an denen aber die gewöhnliche Bedeutung beibehalten werden kann und mufs, 2 Chron. 21, 10.: „und da ging (starb) er בְּלֹא חֶמְדָּה, und sie begruben ihn in der Stadt Davids, und

nicht in den Gräbern der Könige"; die Ausll. meist: *nec ullum sui desiderium reliquit.* Aber diese Erklärung würde, auch wenn das חֶמְדָּה die Bedeutung Wunsch haben könnte, doch wegen ihrer Härte zu verwerfen seyn, ohne Wunsch, für: ohne dafs Jemand Verlangen nach ihm hatte, würde wohl in der Poesie, nicht aber in schlichter Prosa an seiner Stelle seyn. Man mufs vielmehr erklären: ohne Schöne (LXX. οὐκ ἐν ἐπαίνῳ) und das Folgende, dafs er nicht in den Gräbern der Könige beigesetzt wurde, als einen Theil der Nichtschöne betrachten, zu der aufserdem der Mangel an Trauer unter dem Volke, an feierlichem Leichengepränge, an ehrenvollem Gedächtnifs gehört. Die höchste Spitze eines Todes חֲמֹרַת בְּלִא, ist die von Jeremias angedrohte *sepultura asinina*, oder das von Jesaias dem Könige von Babel angekündigte Hingeworfenwerden wie ein zertretenes Aas. Die zweite Stelle ist Daniel 11, 37.: „Und auf den Gott seiner Väter wird er nicht achten, und auf die חֶמְדַּת נָשִׁים, und auf jeden Gott wird er nicht achten, denn über Alles wird er sich erheben". Hier soll nach Gesenius, Hävernick u. A. durch den Wunsch oder die Lust der Weiber die Anaitis oder Mylitta bezeichnet werden. Aber man hat gar keinen Grund, zu einer so weit hergeholten Erklärung seine Zuflucht zu nehmen. Die ältere Erklärung durch: die Schöne der Weiber, gibt einen trefflichen Sinn. Wie liefse sich wohl besser das Wesen des kalten Ehrgeizes bezeichnen, der von jeder weicheren und zarteren Empfindung der Religion und der Liebe unberührt, mit unverwandtem Blicke sein einziges Ziel verfolgt, das sich selbst zum Gotte Machen, und dessen Herz alleine da ist, wo sein einziger Schatz. Wie eng beides scheinbar Getrennte zusammenhängt, das Achten auf Gott und das Achten auf die Schöne der Weiber, das erhellt doch wohl deutlich aus der in der ganzen Geschichte nachweisbaren Verbindung von Religion und Liebe, der unreinen mit der unreinen, der reinen mit der reinen. — So haben wir also, wie uns scheint unwidersprechlich, nach-

gewiesen, dafs das חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם nur übersetzt werden kann durch: die Schöne aller Heiden. In welchem Sinne aber der Messias also genannt werden könne, das möchte sich schwer nachweisen lassen. 3. Die Erklärung vom Messias wird durch den Zusammenhang nicht begünstigt. Unmittelbar vorher war die Erschütterung der Heiden verheifsen worden, als das Mittel, wodurch Gott die bisherigen Hindernisse ihres Zuganges zu seinem Reiche beseitigen wird. Nun erwartet man ganz natürlich die Ankündigung ihres Kommens mit allen ihren Gaben und Gütern, und diefs um so mehr, da es auf diese grade ankam, da durch die Hinweisung auf sie der Schmerz des Volkes über die Ärmlichkeit des Hauses Gottes in der Gegenwart gestillt werden sollte. Statt dessen auf einmal, ganz abgerissen und unvorbereitet die Ankunft des Messias. Nun dürfen auch die Worte: und ich fülle dieses Haus mit Ehre, nicht mehr auf die Gaben und Güter der Heiden bezogen werden. Denn worin die Ehre, die sehr mannigfach seyn kann, besteht, das mufs aus dem Vorhergehenden bestimmt werden. So weifs man denn mit V. 8.: „mein ist das Silber, und mein ist das Gold", gar nichts anzufangen, und sieht sich zu solchen offenbar fremdartigen Auffassungen genöthigt, wie die Frischmuths und der meisten älteren Ausll.: *si templum pretiosa vellem supellectili ornare, facile eam vobis suppeditare possem, cum omne argentum et aurum meum sit*, wobei man Gott, zur Beruhigung der Gemüther, welche durch den Gegensatz der Verheifsung und der Erscheinung geängstet wurden, gradezu dasjenige zurücknehmen läfst, was er früher, namentlich bei Jesaias C. 60. verheifsen, und für kein Gut erklären, was er früher als ein solches versprochen. Der gesunde Sinn Calvins konnte sich zu dergleichen nicht verstehen. Er bemerkt: *quia statim subjungitur: meum argentum et meum aurum, ideo simplicior erit sensus ille, quem jam retuli, scil. venturas gentes et quidem instructas omnibus divitiis, ut se et sua omnia offerant deo in sacrificium.* — Noch

bemerke man die Beziehung der Worte: und ich fülle dieses Haus mit Ehre, auf V. 3.: „Wer ist unter euch, der Nachgebliebene, der gesehen dieses Haus in seiner ersten Ehre, und als was seht ihr es jetzt? ist es nicht wie Nichtseyn in euren Augen?" Aus dieser Beziehung erhellt, dafs man unter der Ehre an unserer Stelle nur eine solche verstehen kann, wie die, über deren Abwesenheit das Volk trauerte, und wie sie der prachtvolle erste Tempel besessen hatte. Ist aber diefs, so mufs nach dem schon Bemerkten in dem unmittelbar vorher Gesagten die Berechtigung liegen, grade an diese specielle Art von Ehre zu denken.

Unter denen, welche die Erklärung von der Person des Messias verwerfen, findet wiederum Verschiedenheit der Auffassung statt. Nach Beseitigung offenbar sprachwidriger Erklärungen, wie die von Kimchi, welcher vor חֶמְדַּת die Präp. בְּ ergänzen will, sie, die Heiden, kommen mit dem Gute aller Heiden, oder solcher, welche das חֶמְדָּה in der schon als falsch nachgewiesenen Bedeutung nehmen, wie Verschuir, sie kommen zur Lust aller Heiden, wodurch Jerusalem bezeichnet werden soll, und Ewald (p. 641.): es kommen die Sehnsucht, d. h. die liebsten Völker, bleiben nur zwei zur Auswahl übrig. Die Schöne der Heidenvölker kann entweder die schönen unter ihnen, die herrlichsten und vortrefflichsten bezeichnen — so Rückert: und sie kommen, der Ausbund aller Völker, indem er gegen die Accente und ohne grammatische Nöthigung das בָּאוּ von dem חֶמְדַּת abtrennt — oder: das Schöne der Heiden, was nur immer unter ihnen Schönes ist, alle ihre kostbaren Güter. Letztere Erklärung ist unter allen vorhandenen die älteste. Sie findet sich schon bei den LXX.: *καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν.* Auch der Syrer hat sie: *et excitaturus sum omnes gentes, ut afferant optatissimam quamque rem cunctarum gentium.*

Wir werden durch folgende Gründe bestimmt, ihr vor der anderen den Vorzug zu geben. 1. Was wir gegen die

Erklärung vom Messias unter 3. bemerkt, gilt zum Theil auch hier. Anderwärts wird das Kommen der Heiden selbst der Theokratie als ihre höchste Verherrlichung verheifsen. Hier aber, wo die Verheifsung in Beziehung auf eine ganz specielle Veranlassung steht, würde diefs nicht passend seyn. Freilich kann man sagen, stand erst das Kommen der Heiden fest, so auch, da Gaben das gewöhnliche Zeichen der Huldigung sind, das Kommen ihrer Güter. Aber dasjenige, worauf es grade besonders ankommt, das läfst man den Leser nicht erst erschliefsen, das sagt man so ausdrücklich als möglich. So ist es hier viel passender, dafs aus dem Kommen der Güter der Heiden auf ihr eigenes Kommen geschlossen wird, was in anderer Beziehung Hauptsache, hier nur Nebensache war, als aus dem Kommen der Heiden auf das Kommen der Güter. Und diefs um so mehr, da an derjenigen Stelle, durch deren Vergleichung mit der Erscheinung der Kleinmuth des Volkes besonders hervorgerufen worden, Jes. C. 60., das Kommen der Güter so ganz besonders hervorgehoben wird, vgl. z. B. V. 9.: „Denn auf mich harren Eilande und die Schiffe von Tarschisch zuerst, zu bringen deine Söhne von ferne, und ihr Silber und ihr Gold mit ihnen, wegen des Namens des Herrn, deines Gottes, und wegen des Heiligen Israels, weil er dich schmücket". 2. Grade in jener Weissagung, welche der Prophet so besonders vor Augen hat, finden wir etwas dem חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם nach unserer Auffassung ganz vollkommen Entsprechendes, so dafs wir wohl annehmen müssen, dafs Haggai geradezu hierauf Rücksicht nahm. Es sind diefs die beiden Stellen Jes. 60, 5.: „Herwendet sich auf dich des Meeres Reichthum, חֵיל גּוֹיִם יָבֹאוּ לָךְ, die Kraft der Heiden kommt dir", und V. 11.: „und aufthut man deine Thore beständig, Tag und Nacht werden sie nicht verschlossen, zu bringen zu dir die Kraft der Heiden, חֵיל גּוֹיִם, und ihre Könige einhergeführt". Freilich auch hier findet eine ganz ähnliche Verschiedenheit der Auslegung statt. Mehrere: das Heer, die Schaar der Heiden, so dafs beide Stellen sich auf

das Kommen der Personen beziehen würden. Allein dafs die Kraft hier vielmehr Bezeichnung der Güter ist, zeigen unwidersprechlich die Parallelstellen 10, 14.: „wie ein Nest fand meine Hand die Kraft der Völker", 61, 6.: „die Kraft der Heiden werdet ihr essen", Mich. 4, 13.: „und du weihest dem Herrn ihren Gewinn, und ihre Kraft dem Herrn der ganzen Erde", Sach. 14, 14. So wie nun hier Jesaias die Güter hervorhebt, und die Personen hinzudenken läfst (Vitr.: *propheta opes facultatesque hic spectari non vult absque hominibus eas apportaturis, ut ex seq. contextu liquet, qui proin synecdochice hic intelliguntur)*, so auch der auf ihn zurücksehende Haggai. Durch die Nachweisung dieser Beziehung schwindet auch der Grund, welchen man gegen unsere Erklärung aus der Angabe von Ewald p. 640. entnehmen könnte, die Verbindung von *Nomin.* im Singular mit dem Plural sey häufig nur dann, wenn der Gegenstand aus einzelnen selbst thätigen Gliedern, besonders Personen, bestehe, sehr selten, wenn das *Nomen* ein *Abstr.* für unbelebte Sachen sey, wogegen im Allgemeinen zu bemerken, dafs der Unterschied zwischen belebt und unbelebt in der Schrift, namentlich bei den heiligen Sängern und Propheten, die auch dem Leblosesten Leben, dem Unbeweglichsten Bewegung zutheilen, gar nicht ein so strenger ist, wie bei uns. Ebenso schwindet auch durch die Nachweisung dieser Beziehung der schon an und für sich unbedeutende Einwand Scheibels: *quis sanus vertere possit: pretiosa venient?* Legt Jesaias der Kraft der Heiden ein Kommen bei, warum nicht Haggai der Schöne? 3. Es fragt sich sehr, ob die Schöne der Heiden stehen könne für: die schönsten, vorzüglichsten derselben. Es findet sich wenigstens keine irgend entsprechende Parallelstelle. Nach Vergleichung von Ez. 23, 6. und and. St. hätte dies wohl vielmehr durch כָּל־גּוֹיֵי־הַחֶמְדָּה ausgedrückt werden müssen. Was soll man sich auch unter den schönen Heiden denken? Etwa die mächtigsten, reichsten? wie anderwärts in ähnlichen Schilderungen

einzelne solche Völker individualisirend genannt werden, z. B. Ps. 72, 10.: „die Könige von Tarschisch und die Eilande werden Geschenk darbringen, die Könige von Sabäa und Seba Gabe herbeiführen". Aber dann würde doch wohl diese Art und Weise der Schöne näher bezeichnet seyn. Dagegen haben wir für unsere Auffassung des חֶמְדָּה eine ganz genau entsprechende Parallelstelle, die 1 Sam. 9, 20., wo Samuel zu Saul spricht: „und um die Eselinnen, die dir verloren gegangen sind vor drei Tagen, kümmere dich nicht; denn sie sind gefunden, und wem ist alle Schöne Israels, כָּל־חֶמְדַּת יִשְׂרָאֵל, ist sie nicht dir und deinem ganzen Vaterhause?" Ganz dieselbe Verbindung der Ehre mit der Schöne, wie hier, finden wir Nah. 2, 10.: „Beutet Silber und beutet Gold, und kein Ende ist dem Geräthe, Ehre wird durch alle Geräthe der Schöne, כָּבוֹד מִכֹּל כְּלֵי חֶמְדָּה".

Was die letzten Worte des Verses: „und ich fülle dieses Haus mit Ehre" betrifft, so beziehen die meisten älteren Ausll. sie auf die Verherrlichung des Tempels durch die Erscheinung des Messias, Abarbanel und Hasaeus (Schulz, *praes. Has.*, *de glor. templ. sec.* Brem. 1724.) auf die Einwohnung des heiligen Geistes, mit Berufung auf Exod. 40, 34. und 35. 2 Chron. 5, 13. 14. 1 Regg. 8, 10. 11. und Ez. 43, 4., wo fast dieselben Worte von der Einwohnung Gottes in der Stiftshütte, in dem Salomonischen Tempel und in dem neuen geistlichen Tempel vorkommen.

Dafs nun diese Übereinstimmung eine ganz zufällige sey, darf man schwerlich annehmen. Noch weit weniger aber darf man daraus schliefsen, was jene Ausll. Dagegen entscheidet die sehr wesentliche Differenz von jenen Stellen, dafs dort von einer bestimmten Ehre, der Ehre Gottes, der Manifestation seiner Herrlichkeit die Rede ist, hier von der Ehre im Allgemeinen, כָּבוֹד ohne Art. und ohne Suff. Diefs nöthigt, die nähere Bestimmung der Ehre aus dem Vorhergehenden zu entnehmen. Sie besteht in dem Kommen der Schöne aller Heiden,

welche dem Tempel des Herrn zur Ehre und zur Zierde dient, gradeso wie Jes. 60, 13.: „Die Ehre des Libanon kommt zu dir, u. s. w., zu schmücken den Ort meines Heiligthums, und den Ort meiner Füfse will ehren ich". Dieselbe Beziehung erfordert auch das „mein ist das Silber, und mein ist das Gold" des folgenden Verses, und ebenso V. 9., wo die angekündigte gröfsere Ehre des zweiten Tempels, wie die des ersten, sich nach Vergleichung von V. 3. nur auf dasjenige beziehen kann, was man nach V. 3. in der Gegenwart schmerzlich vermifste, und was der erste Tempel besessen. Das Bemerkte hindert aber nicht, eine sehr bedeutungsvolle Beziehung auf jene Stellen anzunehmen. Derselbe Gott, der sich damals herabliefs, dem Tempel die höchste Zier, die Mittheilung seiner Ehre zu verleihen, wird auch jetzt mit Ehre ihn füllen durch das Kommen der Schöne der Heiden. Und die Ertheilung dieser neuen Ehre setzt die Wiedererertheilung der früheren, und zwar in weit stärkerem Maafse voraus. Denn warum kommen die Heiden mit ihrer Schöne? Doch aus keinem anderen Grunde, als weil sie erkennen, dafs Gott inmitten seines Volkes wohnet.

Nun müssen wir noch einen Einwand berücksichtigen, welchen mit den meisten älteren Ausll. Chladenius (l. c. p. 15.) gegen die ganze von uns gebilligte Erklärung erhebt: *commotio coeli, terrae, aridi, omnium gentium maximum quid spondet, et ecce quid tandem eveniet? scil. templum Hieros. auro gentium complebitur. Vehementer auri argentive splendore fascinatum esse oportet, qui cum commotione coeli etc. ornamenta aurea et argentea templi sec. conjungere cogitando queat.* Die nächstliegende Antwort ist die: war es für Jesaias, der unläugbar solches geweissagt hat, und zwar mit sehr hohen Worten, anständig diefs zu thun, warum nicht auch für Haggai? Mit ihr ist wenigstens so viel erreicht, dafs wir diejenigen, welche das Problem als uns allein angehörend vorlegten, zu Theilnehmern in der Aufsuchung seiner Lösung gewinnen. Diese ist so gar schwierig nicht.

Sie ergibt sich sogleich, wenn wir nur Form und Wesen, Kern und Schaale von einander zu scheiden verstehen. Was war der tiefste Grund der Betrübnifs der Gläubigen bei dem Anblicke der Umrisse des neuen Tempels? Gewifs doch nicht, dafs sie ihre Lust an schönen Bauten nicht befriedigt fanden. Sie erblickten vielmehr in dem Verhältnisse des neuen Tempels zu dem früheren ein Abbild des jetzigen Verhältnisses Gottes zu ihnen, eine Realerklärung, dafs seine Gnade von ihnen gewichen sey, eine Realweissagung, dafs sie nicht zurückkehren werde. Aus dem Tempel, dem damaligen Sitze des Reiches Gottes, schlossen sie auf die Beschaffenheit des Reiches Gottes selbst. So bezog sich also ihr Schmerz auf das Äufsere nur insofern, als sie dasselbe für ein Abbild des Inneren hielten. Diese Form des Schmerzes bestimmte auch die Form des Trostes. Wie der Schmerz, so hätte auch er eine Schaale. Ohne dieselbe würde er für sie nicht Trost gewesen seyn. Sie standen auf dem Standpunkte des A. B., unter dem sie lebten. Ihnen war, wie ihr Schmerz zeigte, das Reich Gottes an den Tempel gebunden. In der Form einer Ankündigung der Verherrlichung des Tempels, zu dessen Bau sie ermuntert werden sollten, läfst ihnen daher Gott die Versicherung ertheilen, dafs er sein Volk nicht verstofsen habe, dafs alle seine Verheifsungen noch immer Ja und Amen seyen, dafs sein jetzt verachtetes Reich dereinst noch, wenn seine Zeit gekommen, alle Weltreiche an Herrlichkeit überstrahlen werde. Es gibt, was nicht verkannt werden darf, eine wahrhaft göttliche Accommodation, sich von der falschberühmten Kunst dadurch unterscheidend, dafs sie nur die Form der Wahrheit betrifft, während letztere das innerste Wesen. Diese wahre Accommodation zieht sich durch alle Thaten und Reden Gottes vom Paradiese an bis auf Christum. Was war es wohl anders als solche, wenn dieser seinen Jüngern das Hundertfache des irdischen Gutes verheifst, das sie um seinetwillen verloren? Was anders, wenn er sie durch die Verkündung ermuthigt, dafs sie auf

zwölf Stühlen sitzen werden, richtend die zwölf Geschlechter Israels? wenn er ihre Voraussetzung, dafs es ein Sitzen zu seiner Rechten und zu seiner Linken gebe, ohne Weiteres gelten liefs, und nicht diese Form berichtigte, in der sich die Idee nach ihrem geistlichen und Bildungszustande nothwendig darstellen mufste, sondern nur ihre, das Wesen betreffende, und in der Sünde wurzelnde Ansicht von den Bedingungen dieser Ehre? wenn er, ohne den physisch falschen Vorstellungen zu begegnen, die sich bei den Jüngern so leicht daran anschliefsen konnten, zu einem Gott im Himmel bitten lehrt? Eine solche Accommodation findet sich in alle dem, was er persönlich und durch seine Apostel uns über den Zustand nach dem Tode und über das Reich der Herrlichkeit offenbart. Er gibt es uns, gradeso wie die Schilderung des paradiesischen Zustandes, in der Form, in der wir es fassen können. Sollte er uns die Idee ganz vorenthalten, weil sie in ihrer eigenthümlichen Form uns unfafsbar war? Diefs letztere Beispiel ist aber um so mehr erläuternd, da die Frommen des A. B. zu dem Reiche der Gnade in demselben Verhältnifs standen, wie wir zu dem Reiche der Herrlichkeit. Es gilt hier von der Weissagung grade dasselbe, was von dem Gesetze. Auch von ihr heifst es, dafs Himmel und Erde eher vergehen werden, wie von ihr ein Jota und ein Strich, vgl. Matth. 5, 18. mit 24, 35., aber wie bei dem Gesetze, so ist auch bei der Weissagung das bis in seine allergeringsten Bestandtheile Ewige, weil in dem Wesen Gottes Begründete, der Geist, der nicht aufserhalb des Buchstabens zu suchen ist, sondern in dem Buchstaben liegt, nicht der Buchstabe. Solche Accommodation ist auch uns zur Nachahmung hingestellt. Oder sollen wir etwa mit den Kindern gar nicht vom Himmel reden, weil wir nur kindlich mit ihnen davon reden können? Vielmehr die kindliche Form der Idee ist für das Kind grade die wahre. Denn nur in ihr ist ihm die Idee fafsbar. Jede andere würde Irrthümer in Bezug auf das Wesen selbst bei ihm erzeugen.

Nun wird sich auch leicht zeigen, was von der Erfüllung dieser Weissagung zu halten sey. Im schwachen Vorspiele fand sie dieselbe auch in der Form und Einkleidnng, in der sie hier auftritt. Jede Gabe, welche in den Zeiten des noch bestehenden A. B. Proselyten aus dem Heidenthume aus wahrer Liebe zu dem Gotte Israels dem Tempel weihten, gehörte dahin, so wie in jeder äufseren Durchhülfe, welche der Herr den Seinen gewährt, sich seine Verheifsung Matth. 19, 29. realisirt. Nicht dahin aber gehörte, wobei mehrere am Buchstaben klebende Ausll. allein stehen bleiben, die Ausschmükkung des Tempels zur Zeit der Maccabäer und die zur Zeit des Herodes. Die erstere nicht; denn hier ist von einer Verherrlichung des Tempels die Rede, welche von den durch Gottes äufsere und innere Führungen zur Bufse und zum Glauben erweckten Heiden ausgehen soll. Die letztere nicht; denn wenngleich Herodes von Abkunft ein Heide war, so ging doch seine Thätigkeit für den Tempel nicht aus Glauben und Liebe hervor. Ganz richtig bemerkt in Bezug auf jene Begebenheit schon Calvin: *conatus est diabolus larvam ipsis objicere, ut desinerent sperare in Christum.* Nur mufs man noch weiter gehen; nicht blofs der Satan hatte diese bewufste Absicht, sondern auch sein Werkzeug Herodes selbst. Es war nicht zufällig, dafs der zweite Tempel dem ersten so sehr an Herrlichkeit nachstand, dafs die buchstäblichen Erfüllungen unserer Weissagung so selten und so geringe waren, überhaupt der ganze Zustand des Volkes, vom Exil bis auf Christum, ein so ärmlicher und geringer — gradeso wie Gott seine weisen und heiligen Absichten dabei hat, dafs er in der buchstäblichen Erfüllung von Matth. 19, 29. so sparsam ist. *Si aeque opulentum fuisset templum* — bemerkt Calvin — *et si regni etiam species fuisset, qualis antea fuerat, Judaei acquievissent in illis externis pompis; ita contemtus fuisset Christus, imo pro nihilo fuisset spiritualis dei gratia.* Die niederen Realisirungen wurden dem Volke entzogen, damit es nicht an dem

Zufälligen dabei, an dem Golde und Silber, kleben bliebe, und nun, durch die Gegenwart gesättigt, die Sehnsucht nach der Haupterfüllung verlöre. Diese war dem Herodes zu stark; das himmlische Reich, fürchtete er, möchte seiner irdischen Herrschaft Abbruch thun. Von demselben Princip, wovon der Bethlehemitische Kindermord, ging sein Tempelbau aus. Er wollte das Kommen des Reiches Gottes hindern. Er wollte die ersehnte אַחֲרִית הַיָּמִים in die Gegenwart versetzen. Diese Absicht, sogar die specielle Beziehung auf unsere Weissagung, tritt in dem Berichte des Josephus B. 15. c. 11. deutlich hervor. Aus ihr erklärt sich z. B. die Voraussetzung in der Rede des Herodes, dafs der zweite Tempel nothwendig dem ersten an Höhe gleichkommen müsse, — Haggai hatte ja geweissagt, die Ehre des zweiten Tempels werde gröfser seyn, wie die des ersten, — vgl. Joseph. 15, 11. §. 1.: *τὸν γὰρ ναὸν τοῦτον ὠκοδόμησαν μὲν τῷ μεγίστῳ θεῷ πατέρες ἡμέτεροι μετὰ τὴν ἐκ Βαβυλῶνος ἀνάστασιν· ἐνδεῖ δὲ αὐτῷ πρὸς τὸ μέγεθος εἰς ὕψος ἑξήκοντα πήχεις· τοσοῦτον γὰρ ὑπερεῖχεν ὁ πρῶτος ἐκεῖνος, ὃν Σολομὼν ἀνῳκοδόμησε.* Daraus die Worte: *ἐπειδὴ δὲ νῦν ἐγὼ μὲν ἄρχω θεοῦ βουλήσει, περίεστι δὲ καὶ μῆκος εἰρήνης καὶ κτῆσις χρημάτων καὶ μέγεθος προσόδων, τὸ δὲ μέγιστον, φίλοι καὶ δι' εὐνοίας οἱ πάντων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, κρατοῦντες Ῥωμαῖοι κ. τ. λ.* Hier ist die Beziehung auf unsere Weissagung unverkennbar. Alle in ihr angegebenen Bedingungen der Verherrlichung des Tempels sucht Herodes als vorhanden nachzuweisen. Den „alle Heiden", welche den Tempelbau befördern sollen, stehen ihm die *πάντων κρατοῦντες Ῥωμαῖοι* gleich, Gold und Silber hat er, der durch Gott zur Herrschaft berufene, genug, das: „ich gebe Friede an diesem Orte" ist jetzt erfüllt. Wie er Alles anwandte, um das: „gröfser wird seyn die Ehre" u. s. w. zu erfüllen, zeigen in §. 3. die Worte: *τὰς δαπάνας τῶν πρὶν ὑπερβαλλόμενος, ὡς οὐκ ἄλλος τις ἐδόκει ἐπικεκοσμηκέναι τὸν ναόν.* Erdichtete Wunder mufsten dazu dienen, das

Werk als unter Gottes besonderer Leitung stehend zu bekunden. Manche, solche nämlich, an denen nichts verloren war, und die dieser Versuchung unterliegen sollten, liefsen sich auch wirklich so weit bethören, denselben Mann, dessen Herrschaft der gröfste Beweis von Gottes Ungnade, ein Hammer war, wodurch Gott das harte Herz Israels zerschmeifsen wollte, für das Werkzeug von Gottes Gnade zu halten. Die Gläubigen aber warteten vor wie nach auf den Trost Israels. Dieser setzte an die Stelle der Scheinerfüllung die wahre, deren höchste Vollendung erst dann eingetreten seyn wird, wenn die ganze Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen seyn, und dieses sich zur vollen Herrlichkeit erhoben haben wird.

In der Polemik gegen die Juden legte man unserer Weissagung grofse Wichtigkeit bei, nicht sowohl in dem Zeitalter der Kirchenväter jedoch, wo man unter dem Hause Gottes die Kirche verstand (z. B. Augustinus, *de civ. dei l.* 18. *c.* 45. 48.: *haec domus, Christi ecclesia, majoris est gloriae, quam fuerat illa prima lignis et lapidibus caeterisque rebus metallicis constructa.* Ebenso Cyrillus), als später. Noch während des Bestehens des zweiten Tempels soll das Verlangen der Heiden, der Messias, erscheinen. Wie eitel ist also die Hoffnung Israels, das einen Messias erwartet, da der Tempel längst zerstört worden. Gegen diese Argumentation schien sich nur ein Bedenken zu erheben, der Umbau des zweiten Tempels durch Herodes. Einige suchten dasselbe auf falsche Weise, durch die gegen den klaren Buchstaben des Josephus streitende Annahme, zu heben, dafs dieser Umbau kein totaler gewesen. Den richtigen Weg dagegen schlug zur Beseitigung dieser Schwierigkeit, nach dem Vorgange mehrerer Anderer, J. A. Ernesti ein, indem er in der Abh. *de templo Herodis M.*, wiederabgedr. in s. *opusculis philol. crit. p.* 350. *ff.* zu beweisen unternahm und wirklich bewiefs: 1. *Herodem templum totum a fundamentis reaedificasse, destructo per partes vetere.* 2. *Ex consuetudine loquendi historica, om-*

ninoque populari templum illud nihilominus secundum et fuisse et recte appellatum esse). Wir fügen zu den von ihm beigebrachten Gründen noch hinzu, dafs schon die oben nachgewiesene Absicht des Herodes die Identität seines Tempels mit dem des Serubabel nothwendig erforderte, gewifs ein Hauptgrund, weshalb er nur stückweise einreifsen liefs und wiederaufbaute, ferner, dafs den Namen eines neuen Tempels, in religiösem, nicht architektonischem Sinne, nur ein solcher mit Recht führen kann, dessen Erbauung mit einem grofsen neuen Abschnitt in der Geschichte der Theokratie zusammenfällt, so dafs die neue Periode durch den neuen Tempel äufserlich repräsentirt wird.

Nach unserer Auslegung nun scheint jene ältere Beweisführung ganz ihre Kraft zu verlieren. Die Beziehung auf die Person des Messias schwindet. Der Tempel kommt nicht ferner als Gebäude in Betracht, sondern als Sitz des Reiches Gottes, als dieses selbst bezeichnend. Bei genauerer Betrachtung aber zeigt es sich, dafs das Argument nur einer neuen Wendung bedarf, um vollkommen wieder in Kraft zu treten. Man fasse nur die Zerstörung des zweiten Tempels nicht äufserlich auf, sondern als das, was sie war, als eine Realerklärung Gottes, dafs das Reich Gottes von den Juden hinweggenommen worden; man nehme hinzu, dafs die Fortsetzung dieser Erklärung in den Schicksalen der Juden seit achtzehn Jahrhunderten enthalten ist; so wird man sich überzeugen, dafs, wenn nicht anderswo eine Fortsetzung des Reiches Gottes, und eine Erfüllung der Verheifsungen des Haggai nachweisbar ist, dieser nothwendig als Schwärmer und Phantast erscheinen mufs, und dafs alle die, welche ihn für einen wahren Propheten des wahren

*) Scheibel, zu Haggai p. 10., legt durch seltsamen Mifsverstand der klaren Worte Ernestis ihm eine monströse Meinung unter, an die er nicht im Traume gedacht, und widerlegt dieselbe dann sehr ausführlich, sich verwundernd, dafs nicht Andere diefs schon gethan.

Gottes halten, genöthigt sind, die Erfüllung anderswo zu suchen. Soll die Verherrlichung dem zweiten Tempel = dem durch ihn repräsentirten Gottesreiche in seiner zweiten Periode, zu Theil werden, so läfst sich ja gar nicht eine Unterbrechung dieser Verherrlichung, ein Aufhören aller Erweisungen Gottes als des Bundesgottes, durch einen Zeitraum denken, gegen den der frühere, das Aufhören der ersten Periode bezeichnende, um so weniger in Betracht kommt, da durch ihn die Liebe und Gnade in den mannigfachsten Äufserungen den Ernst und die Strenge begleitete. Soll die Verherrlichung dem zweiten Tempel zu Theil werden, so kann nur eine solche Zerstörung desselben mit der Glaubwürdigkeit des Propheten bestehen, welche der Idee nach eine herrlichere Aufrichtung ist, ein Vergehen, wie das des Saamenkornes, welches in der Erde erstirbt, um viele Frucht zu bringen. Hier aber eine Zerstörung, die nur Zerstörung ist! Soll eine Enderfüllung der Verheifsung des Propheten mit Grund gehofft werden, so darf kein Zeitraum dazwischen treten, der von vorläufigen Erfüllungen ganz entblöfst ist. Er selbst bezeichnet ja seine Verheifsung als eine solche, die von der Erfüllung immer nur „noch um ein Kleines" abliegt. Hier aber achtzehn Jahrhunderte, in denen Gott nicht Gott ist, um bei Gelegenheit einmal wieder Gott zu werden! Thöricht, wer auf absolut Zukünftiges hofft! Er speist sich mit Wind und Asche. Entweder ist der Herr alle Tage bei uns, oder er kommt auch nicht wieder. Wer in der Gegenwart nicht schmeckt, wie gütig und freundlich der Herr ist, der wird es auch in Zukunft nicht thun. Für solche Erwartungen von der Zukunft, wie die der neueren Juden, und die ihnen ganz ähnlichen deistischen und rationalistischen in Bezug auf die Unsterblichkeit, hat Schillers „Resignation" schauderhafte Wahrheit. Es gibt in der Zukunft keinen reinen Anfang, es gibt nur Vollendung, so gewifs als Gott nicht erst in Zukunft Gott wird, sondern schon in der Gegenwart Gott ist. Die Gläubigen in Israel, welche vor der Erschei-

Erscheinung Christi auf den Trost Israels warteten, wären eben solche Thoren gewesen, wie die neueren Juden, wenn dieser Trost sie nicht schon in Gegenwart und Vergangenheit getröstet hätte. Der moderne Unglaube unter den Juden ist nur eine Offenbarung des schon früher unbewufst vorhandenen. Auf absolut Zukünftiges zu hoffen, an einen Gott zu glauben, der sich erst in Zukunft als solchen zeigen wird, kann man sich wohl einbilden, so fest, dafs man darüber zum Märtyrer wird, aber damit hofft und glaubt man noch nicht. Denn die wahre Hoffnung und der wahre Glaube ist eine ὑπόστασις τῶν ἐλπιζομένων, Hebr. 11, 1., und diese hat die relative Gegenwärtigkeit des Zukünftigen zur nothwendigen Grundlage. Je länger nun Gott ansteht, Gott zu werden, desto allgemeiner mufs diese Einbildung schwinden. Atheismus ist das Ziel, dem das neuere Judenthum rasch entgegeneilt. Eine Wiederbelebung des älteren, das bei allem Abscheu vor dem Götzendienste, doch grade in der Hauptsache mit ihm identisch ist, in der Verehrung eines Gottes, der seine Macht und Güte in der Gegenwart nicht kund gibt, ist ganz undenkbar. Das Christenthum und der Atheismus werden sich in die Beute theilen.

V. 8. Mein ist das Silber, und mein ist das Gold, spricht der Herr, der Heerschaaren. Das „mein ist" bildet den Grund des „mein wird seyn" im Vorhergehenden und Folgenden.

V. 9. Grofs wird seyn die Ehre dieses letzten Hauses über das erste, hat gesprochen der Herr, der Heerschaaren, und an diesem Orte werde ich geben Frieden, spricht der Herr, der Heerschaaren. Der Ort ist Jerusalem. Was ihm verheifsen wird, gehört ihm an, sofern es Sitz und Mittelpunkt des Reiches Gottes ist. Unter dem Frieden mit den meisten Christlichen Ausll. den geistlichen Frieden zu verstehen, ist ebenso willkührlich, als wenn man mit Vitringa u. A. dem Golde und Silber hier, wie bei Jesaias, ein geistliches Gut substituirt, das nur bildlich also ge-

nannt seyn soll. Dafs man zunächst an äufseren Frieden zu denken hat, zeigt schon die Parallelstelle Jes. 60, 18.: „Nicht gehört wird ferner Gewaltthat in deinem Lande, Verwüstung und Zerstörung in deinen Grenzen, und du nennest Heil deine Mauern und deine Thore Lobgesang". Führt man aber diese Verheifsung auf ihre Idee zurück, so zeigt sich, dafs, was die Ausll. fälschlich in das Wort hineintragen, die einen *pax spiritualis*, die anderen *quaeris benedictio et prosperitas*, allerdings unter ihr begriffen ist. Steht es fest, dafs Gott der Wittwen Gott ist, so bedürfen die Waisen keiner besonderen Verheifsung; straft er den Mord, so straft er auch den Zorn; läfst er dem Gottlosen äufserlich keine Ruhe, so quält er ihn auch innerlich; gibt er äufseren Frieden, so gibt er auch inneren, ja er kann unter Umständen seine Verheifsung grade dann am glänzendsten und herrlichsten erfüllen, wenn er das in ihr ausdrücklich Versprochene nimmt. Wobei jedoch zu bemerken, dafs diese Weissagung, wie alle, worin der Friede als Merkmal der Messianischen Zeit angegeben wird, einer buchstäblichen Enderfüllung in dem Reiche der Herrlichkeit, auf der neuen Erde entgegensieht, auf der Gerechtigkeit wohnt.

Der Prophet Maleachi.

Vorbemerkungen.

Die früheren Differenzen über sein Zeitalter haben seit der Abhandlung von Vitringa, *de Mal. proph.* in den *Obss. t. II. p.* 353. *sqq.*, fast ganz aufgehört. Die Gründe, welche er für seine *Thesis (p.* 360.*): editam hanc prophetiam esse circa illud tempus, quo Nehemias altera vice ex Persia rediit in Cananaeam, quod accidit post a.* 32. *Artaxerxis* (vgl. die genaueren Bestimmungen Christ. Th. 2. p. 541. ff.), aufstellt, haben sich allgemeinen Eingang verschafft. Derjenigen zu geschweigen, welche nicht erlauben, die Abfassung früher oder später zu setzen, erwähnen wir nur den einen, die Gleichzeitigkeit fordernden, dafs bei Maleachi und in dem 13ten Cap. des Nehemias, welches sich mit der Zeit nach seiner zweiten Rückkehr beschäftigt, dieselben Vergehungen beinahe mit denselben Worten als im Schwange gehend bezeichnet werden, vergl. in Bezug auf die Versündigung, besonders der Priester, durch die Heirathen mit heidnischen Weibern, Mal. 2, 8. mit Neh. 13, 30., in Bezug auf die nachlässige Entrichtung der Zehnten, Mal. 3, 10. mit Neh. 13, 10—12. Nur darüber kann Zweifel seyn, ob das Auftreten des Maleachi kurz vor oder kurz nach oder vollkommen gleichzeitig der reformirenden Thätigkeit bei der zweiten Ankunft des Nehemia zu setzen sey. Das Wahrscheinlichste ist das Letzte. An die Zeit vorher

kann nicht füglich gedacht werden, da die Kraft der entstandenen Mifsbräuche bei Nehemias als eine vollkommen ungebrochene erscheint, was voraussetzt, dafs Gott für eine Zeit lang das Volk mehr sich selbst überlassen hatte, dann auch weil C. 1, 8. ein Vorsteher der bürgerlichen Angelegenheiten als unter dem Volke anwesend erwähnt wird. An die Zeit nachher nicht, weil die reformatorische Thätigkeit des Nehemias der Natur der Sache und seinem Berichte nach nicht als eine wirkungslose betrachtet werden kann. Wahrscheinlich also stand die gleichzeitige Thätigkeit des Maleachi zu der des Nehemia in demselben Verhältnifs, wie die des Haggai und Sacharjah zu der des Josua und des Serubabel. Der vorwiegend äufserlichen reformatorischen Wirksamkeit des Nehemia geht die innerliche des Maleachi zur Seite. Nehemias wirft alles Geräthe vom Hause des Tobias hinaus aus der Zelle, V. 8. „Wenn ihr es nicht thut — so droht er V. 21. den Sabbathstörern — so werde ich Hand an euch legen". Die Männer, welche fremde Weiber genommen, schlägt er und rauft sie, V. 25. Maleachi dagegen schlägt blofs mit dem göttlichen Worte. Er weist nachdrücklich hin auf Gottes Strafe, die dem Anfange nach schon unter dem Volke vorhanden, immer sichtbarer und stärker hervortreten werde, so wie der jetzt schon vorhandene Keim des Verderbens sich mehr entwickele. Ein solcher Parallelismus innerer und äufserer reformatorischer Thätigkeit zieht sich durch die ganze Geschichte Israels — man denke z. B. nur an Jesaias und Hiskias, Jeremias und Josias; eine blofs äufserliche ist ohne Beispiel.

Weit weniger Eingang, wie die über das Zeitalter, hat Vitringas Ansicht über die Person des Maleachi gefunden, die er p. 367. in den Worten ausspricht: *dicam sine ambagibus saepius nolenti cum in Malachiam inciderem, surrepsisse cogitationem, Malachiae nomen esse non verum, sed fictitium, sive potius non personae, sed officii appellationem,* und dann zu begründen sucht. Und doch hat diese Ansicht

nicht weniger für sich, als die andere, nur ist die von Vitringa ihr gegebene Begründung nicht so gut. Die Hauptgründe für sie sind folgende: 1. Schon das mufs auffallen, dafs die Überschrift so gar keine weitere Personalbezeichnung enthält, nicht den Namen des Vaters, des Geburtsortes. Derselbe Fall findet sich aufserdem nur bei zweien unter den kleinen Propheten, bei Obadjah und Habakuk, welche beiden Parallelen allerdings zeigen, dafs aus ihm allein noch nichts geschlossen werden kann. 2. Auffallen mufs es ferner, dafs schon in sehr alter Zeit die historische Persönlichkeit des Maleachi bezweifelt wurde. Die LXX. haben den Namen sicher blofs für den Amtsnamen gehalten. Sie übersetzen das בְּיַד מַלְאָכִי durch ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ. Ebenso der Chaldäer, welcher nach dem Namen des Maleachi hinzufügt: *qui alias Ezra scriba vocatur.* Gewifs folgte auch Hieronymus der Jüdischen Tradition, wenn er diese selbe Ansicht ausspricht. So viel geht aus diesen Zeugnissen unleugbar hervor, dafs die Tradition von einer historischen Person Namens Maleachi gar nichts wufste. Diefs Nichtwissen ist aber um so auffallender, je später das Zeitalter des Propheten. Wir können aber mit einiger Sicherheit noch weiter gehen. Woher kommt es, dafs man grade nur bei Maleachi, nicht bei andern Propheten, deren Lebensumstände ebenso unbekannt waren, ähnliche Vermuthungen aussprach? Diefs scheint doch darauf hinzuführen, dafs die Tradition nicht blofs von einem Maleachi schwieg, dafs sie vielmehr die Existenz eines solchen ausdrücklich leugnete. 3. Den Hauptgrund aber bildet der Name selbst. Diefs würde nicht der Fall seyn, wenn derselbe aus מַלְאָךְ und יְהוָה zusammengesetzt wäre, wie Vitringa, Hiller (*Onom. p.* 541., vgl. dagegen Simonis *Onom. p.* 298.), Michaelis u. A. annehmen. Fälle ähnlicher Übereinstimmung des Namens und des Berufes finden sich, manchmal mit unverkennbarer Einwirkung der göttlichen Vorsehung, in der Schrift sehr häufig. Ebenso wenig würde der Name etwas beweisen können, wenn man ihn mit Gesen.

und Winer durch *angelicus* erklären dürfte. Beide Erklärungen sind aber schon sprachlich unzulässig. Die erste, weil sich für eine solche Abkürzung des יְהוָה auch nicht ein einziges Beispiel beibringen läfst; die letztere, weil die Formen mit angehängtem י־, von gewöhnlichen *Nomm.* abgeleitet, nur zur Bezeichnung der Abstammung und Beschäftigung dienen, vergl. Ewald p. 250., noch mehr aber, weil das מַלְאָךְ keinesweges *Nom. propr.* der Engel ist, so dafs davon ein *Adj.*, englisch, gebildet werden könnte, am wenigsten bei unserem Propheten, der das Wort nur einmal von einem himmlischen, zweimal von einem irdischen Boten Gottes gebraucht. Was aber gegen beide Ableitungen gemeinschaftlich spricht, wie könnte man wohl daran denken, das מַלְאָכִי in der Überschrift anders zu erklären, wie das מַלְאָכִי in C. 3, 1.? Dafs beide in Beziehung auf einander stehen, von welcher Art auch diese Beziehung seyn möge, das dringt sich doch jedem von selbst auf. Nun ist Cap. 3, 1. die Erklärung: mein Bote, gar keinem Zweifel unterworfen. Wird diese aber auch für die Überschrift angenommen, so möchte sich schwerlich für ein solches *Nomen proprium* irgend eine Analogie anführen lassen. Wo fände sich wohl ein *Nomen propr.*, was seiner Form nach nur unter der Voraussetzung, dafs Gott selbst es gegeben, erklärlich wäre? Ganz anders steht die Sache, wenn das Maleachi nur als ein für diese Weissagung angenommener Name des Propheten betrachtet wird. Er durfte dann erwarten, dafs jeder seine Bedeutung aus ihr selbst, aus C. 3, 1., abnehmen werde. Man kann sich davor ein Anführungszeichen denken: Last des Wortes des Herrn durch „mein Bote". Bei der Abhängigkeit des Namens von der bezeichneten Stelle mufs die nähere Bestimmung der Bedeutung des Namens verschieden ausfallen, je nachdem diese Stelle erklärt wird. Wird durch das „mein Bote" an jener Stelle Johannes der Täufer nach seiner historischen Persönlichkeit verstanden, so ist der Name mit Coccejus *(in hoc nomine est μυστήριον potissimae prophetiae*

hujus libri, quae exstat C. 3, 1.) zu erklären durch: der, welcher von dem Boten des Herrn geweissagt hat, der, bei dem das „mein Bote" den Kern und Stern der Weissagung bildet. Fafst man das „mein Bote" ideal auf, so dafs Johannes nur insofern vorzugsweise in Betracht kommt, als sich die Idee in ihm am vollkommensten realisirte, und dafs die Wirksamkeit unseres Propheten selbst als in der Idee begriffen, mit bezeichnet wird, so ist der Sinn des Namens der: derjenige, welchen der Herr selbst als seinen Boten bezeichnet hat. Er macht dann aufmerksam auf die hohe Verantwortlichkeit, welcher diejenigen sich aussetzten, die ihm kein Gehör geben wollten. Er sagt genau dasselbe, was Haggai 1, 13. durch die Worte ausgedrückt wird: „und es sprach Haggai, der Bote des Herrn, in Botschaft des Herrn zum Volke". Diese letztere Annahme ist offenbar die natürlichste. Nur nach ihr findet eine Art von Analogie mit anderen *Nomm. propr.* statt. Der Name des Propheten selbst dient also dazu, die letztere Erklärung von C. 3, 1. als richtig zu erweisen, die sich uns später auch aus anderen Gründen bewähren wird.

Das Buch des Maleachi gibt sich als nur eine prophetische Rede enthaltend von gleichem Inhalte, nicht tröstenden und verheifsenden, sondern bestrafenden und drohenden, schon durch die Überschrift zu erkennen: Last (vergl. über מַשָּׂא Th. 2. p. 102.) des Wortes des Herrn an Israel. In der Weissagung selbst prägt sich diese Einheit sogar im Ausdrucke ab. Auf den Vorwurf folgt stehend die Frage der Bestraften, wodurch sie ihn verdient haben, dann die weitere Exposition des Propheten, vgl. C. 1, 2. 6. 7. 2, 14. 17. 3, 7. 8. 13. Eichhorn und De Wette wollen in dieser Einförmigkeit der Wendung ein Zeichen des matten und erstorbenen Geistes erkennen. Fafst man aber die Öconomie der Weissagung recht ins Auge, erkennt man, dafs sie bei aller scheinbaren Abgerissenheit ein eng verbundenes Ganzes bildet, dafs es überall nur Äufserungen einer und derselben Gesinnung sind, welche der Prophet be-

kämpft, so erscheint sie in einem ganz anderen Lichte. Auf diese Weise die Bestrafungen aufzunehmen, ist der eigenthümliche Charakter dieser Gesinnung, der pelagianischen Verblendung, welche weder sich noch Gott kennt. Wie dieser sich stets gleich bleibt, das konnte nicht treffender bezeichnet werden, als durch die durch das Ganze hindurch sich stets gleich bleibende Wendung. Der Selbstgerechte tritt uns dadurch leibhaftig vor Augen.

Sehen wir aber auch blofs auf die Sache, so tritt sein Bild uns überall entgegen. Das Exil bildet einen grofsen Wendepunkt in der Denkungsart Israels. Schon in den Zeiten vor demselben zeigte sich der Mangel an lebendigem Gottesbewufstseyn, die Gottlosigkeit, unter einer doppelten Form, als offener Unglaube, der entweder alle Religion verlachte, oder sich dem Götzendienste hingab, und als todte Werkgerechtigkeit, welche meinte, durch eine löcherichte und mangelhafte äufsere Gerechtigkeit, bei innerer Schlechtigkeit und Gottentfremdung sich die Gnade Gottes verdienen zu können. Die letztere Richtung finden wir z. B. in Ps. 50., in Jes. C. 1. und besonders lebhaft in dem zweiten Theile, namentlich in C. 58. gezeichnet und bekämpft. Vor dem Exil nun war die erstere Form der Gottlosigkeit bei weitem die vorherrschende. Das Exil machte auf das Volk einen tiefen Eindruck. Anfangs hatte unter den Zurückgekehrten ein besserer Geist die Oberhand. Haggai und Sacharjah fanden mehr Veranlassung, die bekümmerten Gemüther zu trösten, als die verstockten zu bestrafen und durch harte Drohungen zu schrecken. Aber bald zeigte es sich doch, dafs bei der Masse die Bufse nur eine Heuchelbufse gewesen war, dafs das Verderben unter der Asche fortglomm, um zu seiner Zeit wieder in helle Flammen auszuschlagen. Schon Sacharjah fand Veranlassung, ein neues schweres Gericht über Judäa anzukündigen, nachdem die schon zu seiner Zeit im Keime vorhandene Gottlosigkeit Wurzeln geschlagen und Zweige getrieben, vgl. C. 5. und C. 11. Die Entwicke-

lung der Keime machte in der Zeit zwischen ihm und Maleachi grofse Fortschritte. Nur auf die Form, in der die Gottlosigkeit sich darstellte, äufserte das Exil noch fortwährend grofsen Einflufs. Die zweite unter den angegebenen gelangte jetzt zu allgemeiner Herrschaft. Vor offenbarer Gottlosigkeit schauderte man noch lange zurück. Der Sadducäismus konnte erst weit später durch eine starke Anregung von aufsen entstehen, und auch als diefs schon geschehen war, erhielt sich der Pharisäismus in seinem unbedingten Einflufs auf die Masse des Volkes. Dieser steht in seinen Grundzügen bei Maleachi schon fertig da. Man beachte nur das Vorherrschen des Priesterstandes, den gänzlichen Mangel an tieferer Erkenntnifs der Sünde und der Gerechtigkeit, das Pochen auf die äufsere Gesetzeserfüllung, den Durst nach den Gerichten über die Heiden, welche allein als das Object der göttlichen strafenden Gerechtigkeit betrachtet werden, das Murren wider Gott, welches Calvin so treffend als eigenthümlichen Charakterzug der Heuchelei darstellt: *Ita solent hypocritae, nisi deus statim ipsis opituletur non tantum oblique obstrepere, sed etiam erumpere in apertas blasphemias. Putant enim deum sibi obstrictum, et ideo liberius, imo majore licentia et petulantia in ipsum insurgunt. Et haec est etiam probatio verae pietatis, ubi patienter nos subjicimus judiciis dei, et quemadmodum Jeremias nos suo exemplo admonet, iram ejus sustinemus, quia scimus nos peccasse (*8, 14.*). Hypocritae vero, quia nullius culpae sibi conscii sunt (sibi enim indulgent et suas conscientias obstupefaciunt), quoniam ergo non examinant se ipsos, ideo existimant deum sibi injuriam facere, nisi statim ipsis succurrat.*

Nicht die Entstehung, wohl aber die Offenbarung der Gottlosigkeit wurde befördert durch die göttliche Führung des Volkes. Eine unendliche Fülle von Segnungen hatten die vorexilischen Propheten den Rückkehrenden verheifsen. Mit diesen Verheifsungen schien die Wirklichkeit in schreiendem Con-

trast zu stehen. Kein Messias, das Volk Gottes Knechte in seinem eignen Lande (Neh. 9, 36. 37.), Heiden über sie herrschend, überall Armuth und Elend. Auch für die wahrhaft Frommen ging aus dieser Lage der Sache manche Anfechtung hervor, aber ihr Zweifel, den sie im Glauben überwanden, betraf nicht Gottes Gerechtigkeit, deren Erweisung sie grade in ihr erblickten, sondern nur seine Gnade, die sie durch die Gröfse ihrer Sünden verscherzt zu haben glaubten. Man vgl. z. B. das Gebet Neh. C. 9., das man sehr unpassend mit den Beschwerden bei Maleachi parallelisirt hat, nicht erkennend, dafs es zwar auch schmerzvolle Klage enthält, aber nicht über Gott, sondern über die eigne Sünde, V. 31.: „und durch deine grofse Barmherzigkeit hast du sie nicht ganz vernichtet und sie nicht verlassen; denn ein Gott gnädig und barmherzig bist du", V. 33.: „und du, o Gott, bist gerecht in Allem, was über uns gekommen. Denn Treue hast du bewiesen, aber wir sind gottlos gewesen". Die äufserlich Frommen dagegen mufsten wider Gott murren, und ihn der Ungerechtigkeit beschuldigen. Denn von ihrer Ansicht ihres Verhältnisses zu Gott aus erlitten sie ja wirklich Unrecht. Weil sie nicht erkennen konnten, dafs die Ursache der so sehr unvollkommenen Realisirung der Verheifsung in ihnen lag, also auch das: lafst uns besser werden, so wird's besser seyn, was für die Theokratie eine so grofse Wahrheit hatte, nicht zu ihrem Wahlspruche machen, so mufsten sie nothwendig an Gott irre werden. Eine Theodicee in Bezug auf die Leiden ist ja nur von der schriftmäfsigen Ansicht von der menschlichen Sündhaftigkeit aus möglich.

Wir wollen jetzt das kleine Buch von Anfang bis zu Ende durchgehen, um zu zeigen, dafs es überall nur eine und dieselbe Gesinnung in verschiednen Äufserungen ist, welche der Prophet bekämpft.

Zuerst Cap. 1. V. 2—5. Ich habe euch geliebt, spricht der Herr, so beginnt der Prophet. Worin hast du uns geliebt? antworten die Heuchler, von vornherein ihren Charakter

darlegend. Die Verkennung der Gnaden Gottes und die Undankbarkeit für sie ist ein wesentlicher Zug desselben. Auch das Gröfseste betrachten sie nur als verdienten Lohn, und in dem Darbieten des Geringen, dessen sich der demüthig Gläubige als einer unverdienten Barmherzigkeit freut, erblicken sie eine Art von Beleidigung. Als Beweis der Liebe Gottes macht der Prophet gegen sie geltend, dafs der Herr Israel in sein Land zurückgeführt, während die Heimath des dem Herrn verhafsten Brudervolkes Edom noch wüste liege. Der schon vorhandene Anfang der Gnade war ein Unterpfand des Fortschrittes derselben, wenn ihm nicht durch eigne Schuld Hindernisse in den Weg gelegt wurden.

Ein zweiter Abschnitt C. 1, 6. — 2, 9. Hier ist die Beziehung auf die Priester durchaus vorherrschend. Statt sich durch die Leiden, welche über ihr ganzes Volk und speciell über ihren Stand ergehen, dem der Dienst des Herrn kaum nothdürftige Nahrung gewährt, tief demüthigen, und zu erneuertem Eifer in dem Dienst des Herrn anfeuern zu lassen, thun sie, indem sie in pharisäischer Verblendung die Ursache nicht in sich, sondern in Gott suchen, grade das Gegentheil. Gott, der ihnen ihre Gebühr nicht gebe, meinen sie, in ihrer von der Selbstgerechtigkeit unabtrennbaren Verblendung, dürfe auch selbst keine grofse Ansprüche machen. Weit entfernt daher, die höheren Anforderungen ihres Berufes zu realisiren, die der Prophet ihnen zu Ende nachdrücklich vorhält, in lebendiger Gottesfurcht die Mittler zwischen Gott und dem Volke zu seyn, und Viele zurückzuführen von Missethat, genügen sie nicht einmal mehr den niederen. Die schlechtesten Opfer, meinen sie, seyen dem Herrn gut genug. Auch durch die Darbringung dieser — so weit geht ihre Verblendung — glauben sie sich noch um den Herrn ein Verdienst zu erwerben. Er könne — wähnen sie — des Tempels und seiner Opfer gar nicht entbehren. Der Prophet zeigt, wie die äufsere Lage des Priesterstandes nur der Reflex seiner sittlichen Beschaffenheit sey, wie nach

demselben Gesetze Elend jetzt dem bundesbrüchigen zu Theil werde, nach dem früher dem bundestreuen Leben, Heil und Friede. Mit noch gröfserer Strafe droht er im Namen des Herrn. Entheiligung mufs nach dem göttlichen *jus talionis* diejenigen treffen, die ihn entheiligt haben. Im Gegensatze gegen den Wahn, dafs Gott des Tempels und seines Dienstes bedürfe, weist er hin auf die Zukunft, wo der Herr sich eine neue, unendlich gröfsere Gemeinde aus den Heiden, die ihm in wahrer Ehrfurcht diene, bereiten, in der die ganze Erde sein Tempel seyn werde, wo man ihm statt der jetzigen unreinen Opfer, weil ohne Glauben, ohne Liebe und ohne Ehrfurcht dargebracht, reine Opfer darbringe, vgl. die merkwürdige Stelle C. 1, 11.: „Denn vom Aufgang der Sonne, bis zu ihrem Niedergang, ist grofs mein Name unter den Heiden, und an jedem Orte wird Rauchopfer dargebracht meinem Namen, und reine Gabe; denn grofs ist mein Name unter den Heiden, spricht der Herr der Heerschaaren". Das „grofs ist mein Name unter den Heiden" sieht zurück auf V. 6. „die ihr verachtet meinen Namen". Das „an jedem Orte" bildet den Gegensatz zu dem im vorigen Verse erwähnten Tempel. Der dort ausgesprochene Wunsch, dafs jemand diesen, der ja doch nicht mehr ein Haus Gottes sey, zuschliefsen möge, schliefst zugleich eine Weissagung in sich. Die reine Gabe derer, unter denen der Name Gottes grofs ist, steht entgegen der unreinen Gabe der Verächter Gottes, welche er, nach dem Schlusse des vorigen Verses, nicht mag, weil er an den Gebern keine Lust hat. Welcher merkwürdige Blick in die Zukunft bei dem Propheten, dessen Weissagung den Schlufsstein des A. B. bildet! Wer sie recht gefafst hatte, dem konnte das: „Es wird genommen werden von euch das Reich Gottes, und gegeben einem Volke, das seine Früchte bringt", nicht mehr unerwartet kommen. Verwundern mufste er sich nur über die göttliche Langmuth, welche den schlechten Baum so manches Jahr gelassen. Diese Stelle dient den folgenden Drohungen des Gerichtes über Israel

zur nothwendigen Ergänzung. Sie zeigt, dafs das Reich Gottes nicht etwa zu Grunde geht, wenn der Herr kommt und das Land mit dem Banne schlägt (3, 24.), sondern dafs dieser scheinbare Tod der Durchgang zum rechten Leben ist.

Den dritten Abschnitt bilden Cap. 2, 10—16. Auf den ersten Anblick scheint hier ein ganz specielles, mit der verderbten Grundstimmung nicht unmittelbar zusammenhängendes Vergehen, die Härte und Treulosigkeit gegen die Weiber gerügt zu werden. Aber dieser Schein verschwindet bei näherer Betrachtung. Der Prophet führt dieſs Vergehen auf seine Grundursache zurück, auf die Verdunkelung des Gottesbewufstseyns, die immer da eintreten mufs, wo Mangel an Sündenerkenntnifs mit Sündenstrafe zusammentrifft — wer nicht wider seine Sünde murrt, mufs nothwendig wider Gott murren, vgl. Klagel. 3, 39.: „warum murren denn die Leute im Leben also? ein jeglicher murre wider seine Sünde". Dieſs tritt schon gleich hervor in V. 10., welcher das Genus feststellt, zu dem jenes einzelne Vergehen gehörte. „Haben wir nicht alle einen Vater? Hat nicht ein Gott uns geschaffen? Warum denn ist treulos Bruder gegen Bruder, zu entweihen den Bund unserer Väter?" Kinder Gottes sind die Israeliten, geistliche Geschwister. Jede Verletzung der Geschwisterpflichten, wie sie sich hier die Männer gegen ihre Israelitischen Weiber zu Schulden kommen liefsen, ist daher zugleich eine Verletzung Gottes, eine Entheiligung seines Bundes. „Denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er siehet, wie sollte der Gott lieben, den er nicht siehet". Wer den Unterschied zwischen einer Israelitin und einer Heidin aufhebt, zeigt dadurch, dafs ihm schon vorher der Unterschied zwischen dem Gotte Israels und den Götzen der Heiden zu nichte geworden, dafs er kein theokratisches Gottesbewufstseyn mehr hat. Ausdrücklich wird dieſs gleich in den ersten Worten des folgenden Verses „treulos ist Judah" ausgesprochen. Der Treubruch in der irdischen Ehe erscheint hier als Folge und Symptom des Treubruches in der himmlischen

Ehe. Dieser, die Entweihung des Heiligthums des Herrn, welches er liebet, seines Reiches in Israel, erscheint als die Hauptsache. Die Ungerechtigkeit gegen den Nächsten wird V. 14. nur als das Zweite bezeichnet, und zwar also, dafs auch dieses nur wegen seines Zusammenhanges mit dem Ersten in Betracht kommt — das Erste, die directe Beleidigung Gottes, das Zweite die indirecte. Diefs zeigt die Bezeichnung des Weibes, als des Bundesweibes, in V. 14. Gewifs falsch Michaelis: *quae pacto matrimoniali tibi foederata fuit.* Ein heidnisches Weib würde nicht also genannt worden seyn. Nach dem durchgängigen Gebrauche des בְּרִית in dem Vorhergehenden, und besonders nach V. 10., kann das Bundesweib nur die Mitgenossin des Bundes seyn. Auf merkwürdige Weise tritt der enge Zusammenhang dieses Vergehens mit der Grundstimmung noch zu Ende hervor. Man hält dem Propheten das Beispiel Abrahams entgegen, der neben dem Bundesweibe, der Sarah, die Hagar genommen, und doch des Geistes Gottes nicht verlustig geworden. Der Prophet antwortet, das Beispiel Abrahams könne ihnen nicht zur Entschuldigung dienen. Was sie aus Verachtung Gottes, das habe er aus einem höheren Motiv, aus Verlangen nach dem ihm von Gott verheifsenen Saamen, in der Meinung, dafs Gott selbst durch die Umstände ihn auffordere, auf diese Weise zur Realisirung der Verheifsung beizutragen, gethan. Was ihm geblieben sey, der Geist Gottes, vor dessen Verlust haben sie sich zu hüten (vgl. das *εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν*, 1 Petr. 3, 7.). Dafs übrigens auch in diesem Abschnitte der Prophet besonders, wenn gleich nicht ausschliefslich, die Priester vor Augen habe, erhellt aus V. 12.

In dem vierten Abschnitt C. 2, 17. — 3, 6. legt sich die Grundstimmung, welche der Prophet bekämpft, besonders klar zu Tage. Sie sprechen: „jeder, der Böses thut, ist gut in den Augen Jehovahs, und an ihnen hat er Gefallen, oder wo ist der Gott des Rechtes?" Sie hatten von ihrem Standpunkte

aus ganz Recht gegen Gott. Aber dafs ihr Standpunkt ein falscher sey, das deckt ihnen der Prophet in der Antwort auf. Gott ist und bleibt der Gerechte, und wird sich als solchen zeigen, aber nicht an denen, welche sie für das alleinige Object seiner strafenden Gerechtigkeit halten, sondern an denen, die es vor allen Andern sind, an ihnen selbst, die in thörichter Verblendung das Nahen Gottes zum Gerichte ersehnen. Zuerst sendet er seinen Boten, um sie zu warnen und zur Bufse zu leiten. Plötzlich erscheint dann zur Bestrafung der Bundesbrüchigen der göttliche Bundesengel, den jene als den vermeintlichen Würger der Heiden so sehr ersehnen. Seine Erscheinung wird, indem sie den gottlosen Mitgliedern der Theokratie verderblich wird, dieser selbst heilsam, eine Realisirung der ihr ertheilten göttlichen Verheifsungen seyn.

In dem fünften Abschnitte C. 3. V. 7—12. wirft der Prophet dem Volke seine Nachlässigkeit in der Darbringung der Zehnten und der Hebeopfer vor, eine Nachlässigkeit, welche von dem inneren Abfalle von Gott zeugte. Er zeigt, wie thöricht diefs ihr Verfahren sey. Meinend Gott zu betrügen, betrügen sie sich selbst. Schon ruht auf ihnen Fluch, der Sünde Folge, und dennoch fahren sie fort in ihr. Möchten sie nur ihre Schuldigkeit thun, so würde bald sich der Fluch in Segen verwandeln!

Dieser Abschnitt schliefst sich eng an den vorhergehenden an. Was konnte wohl mehr dazu dienen, diejenigen, welche ungeduldig wider Gott murrten, behauptend, das fortgehende Leiden des Bundesvolkes sey eine practische Widerlegung seiner Gerechtigkeit, zu beschämen, als das: „von den Tagen eurer Väter an seyd ihr abgewichen von meinen Gesetzen und habt sie nicht gehalten. Kehret zurück zu mir, so will ich zu euch zurückkehren, spricht der Herr der Heerschaaren", was das Thema des Abschnittes bildet. Grade was die göttliche Gerechtigkeit umzustofsen scheint, ist ein schlagender Beweis für dieselbe. Wir haben hier den zweiten Theil der

Antwort auf die triumphirende Frage: wo ist der Gott der Gerechtigkeit? Die erste Antwort im vorigen Abschnitte, bald wird er sich euch zeigen, aber zu eurem eigenen Verderben, die zweite hier, schon in euren gegenwärtigen Schicksalen zeigt er sich. Ihr habt seine Gerechtigkeit schon von der einen Seite, als bestrafende, kennen gelernt; es kommt nur auf euch an, so werdet ihr sie auch von der anderen, als belohnende, kennen lernen.

So wie mit dem vorigen, so hängt dieser Abschnitt auch mit dem folgenden und letzten eng zusammen. Die Worte der wider Gott Murrenden, welche der Prophet V. 13—15. redend einführt, stehen in so genauer, zum Theil wörtlicher Beziehung auf die Worte des Propheten im vorigen Abschnitte, dafs sie nur als Widerlegung derselben betrachtet werden können. „Prüfet mich doch dadurch (durch treue Erfüllung eurer Pflichten gegen mich), so spricht der Herr der Heerschaaren — so hiefs es V. 10. — ob ich euch nicht öffnen werde die Fenster des Himmels, und herabschütten Segen unermefslich". „Sie (die Heiden) — antworten die Gegner V. 15. — prüfen Gott und werden errettet". Was bedarf es der Prüfung, zu der du uns einladest? Schon die Prüfung, welche die Heiden angestellt, reicht hin. Hat er sich bei dieser Probe nicht als der Gott der Gerechtigkeit gezeigt, was ist dann wohl von jener neuen Probe zu erwarten? „Und es preisen euch glücklich alle Heiden, denn seyn werdet ihr Land der Lust, spricht der Herr der Heerschaaren", hiefs es V. 12. „Und jetzt preisen wir glücklich die Frevler", antworten die Murrenden, V. 15. Nicht uns, die treuen Knechte Gottes, die Heiden, sondern wir vielmehr sie, die Gottvergessenen. „Ihr seyd gewichen von meinen Gesetzen und habt ihrer nicht wahrgenommen" — hiefs es V. 7. „Wir haben seiner wahrgenommen, und sind gegangen schwarztrauernd vor dem Herrn der Heerschaaren", antworten die Murrenden in V. 14. Du verheifsest reichen Gewinn, wenn wir es thun. Wir haben es gethan, was

haben

haben wir für Gewinn davon? Noch immer bleibt unsere Frage: wo ist der Gott der Gerechtigkeit, in Kraft.

Der Prophet nun, nachdem er diese von tiefer Verblendung zeugende Widerrede angeführt, bemerkt zuerst, wie sich die wahrhaft Gottesfürchtigen dabei verhielten, ihnen in der Form des historischen Berichtes die Ermahnung gebend, nicht Theil zu nehmen an Äufserungen, die von einer der ihrigen ganz entgegengesetzten Gesinnung ausgehen. Die wahrhaft Frommen, da sie solche Worte derer hören, welche den Schein der Gottseligkeit haben, aber ihre Kraft verläugnen, äufsern gegen einander ihren Abscheu davor. Sie wird der Herr reich segnen, wenn sein Gericht über die Frevler ergeht, das schon im Anbrechen begriffen ist. Die Weissagung wird beschlossen mit der Ermahnung, treu fest zu halten am Gesetze Gottes, mit der Verheifsung, dafs Gott den Elias, den Propheten, senden werde, bevor komme der Tag des Herrn, der grofse und der furchtbare, damit er den Geist des Gesetzes wieder unter dem Volke lebendig mache, mit der Drohung, dafs er das Land mit dem Bannfluche schlagen werde, wenn es auf die Stimme des göttlichen Boten nicht höre.

So weit die Einleitung. Wir gehen jetzt über zur Auslegung der beiden Abschnitte Cap. 2, 17. — 3, 6. und Cap. 3, 13—24., nachdem wir noch bemerkt, dafs unter den älteren besonderen Commentaren zu Maleachi nur die von Sal. v. Til (*Malachias illustr. Lugd. Bat.* 1701. 4.) und von Venema (*Commentarius ad librum elenchtico propheticum Mal. Leovardiae* 1759. 4.) Beachtung verdienen, in denen sich bei ermüdender Weitschweifigkeit unter vieler Spreu doch manches gute Korn findet, und dafs in neuerer Zeit, aufser der Abhandlung von Jahn über unsere beiden Abschnitte in den *Vaticinia Messiana*, für die Auslegung des Propheten so viel wie nichts geleistet worden.

Cap. 2, 17. — 3, 6.

V. 17. Ihr ermüdet den Herrn durch eure Reden und ihr sprechet: wodurch ermüden wir ihn? Mit eurem Sprechen: jeder der Böses thut, ist gut in den Augen des Herrn, und an ihnen hat er Gefallen, oder wo ist der Gott der Gerechtigkeit? Es kommt für die Erklärung Alles darauf an, zu bestimmen, wer die hier, so wie im zweiten Abschnitte redend Eingeführten seyen. Die Data zu dieser Bestimmung liegen meist schon in der Einleitung. 1. Mehrere, wie Theodoret, Dathe, wollen, dafs die frommen Israeliten, durch viele Leiden bedrängt, und empört über das Glück ihrer gottlosen Volksgenossen, sich zu diesen unmuthigen Klagen und zu Zweifeln an der göttlichen Vorsehung verleiten lassen. Veranlafst ist diese Ansicht durch die unbestimmte Bezeichnung derjenigen, über deren Glück geklagt wird, als Gottlose, Übelthäter, Übermüthige, was sich wohl am leichtesten daraus erklärt, dafs der Prophet sich aus Vorsicht keiner bestimmteren Ausdrücke bedienen mochte, indem die Perser Herrn des Landes waren. Dagegen spricht aber eine ganze Anzahl von Gründen. Schon die der ganzen Weissagung vorgesetzte Überschrift Last (vgl. darüber Th. 2. S. 102.) zeigt hinreichend, mit welcher Art von Leuten es der Prophet in ihr durchgängig zu thun hat, nicht mit Angefochtenen, die durch Trost und sanfte Zurechtweisung aufgerichtet, sondern mit solchen, welche bei allem äufseren Schein der Frömmigkeit innerlich gottlos, durch Drohungen geschreckt werden müssen. Wie der Prophet in allen seinen Reden immer dieselbe Menschenklasse vor Augen hat, haben wir schon nachgewiesen. Schon die stets wiederkehrende charakteristische Wendung (vgl. p. 375.) zeigt diefs. Es ist also dieselbe Menschenklasse, welche hier klagend und murrend auftritt, und der C. 1. V. 6. ff. ihre Verachtung Gottes, C. 2, 8. ihr Abfall von ihm, V. 10. ff. ihre Verletzung der ehelichen Treue

vorgeworfen wird. Wollte man aber auch den unläugbaren Zusammenhang des Ganzen nicht anerkennen, so müfste man doch nothwendig die bereits nachgewiesene Verbindung von C. 3, 7—12. mit unserem Abschnitte sowohl, wie mit dem letzten, zugeben. In C. 3, 7 — 12. aber kann an wahrhaft Fromme gar nicht gedacht werden. Es sind solche, die den Vätern gleich, von den Gesetzen des Herrn abgewichen, V. 7., die den Herrn mit ebenso grofser Thorheit als Ruchlosigkeit um das Seine betrügen, V. 8. 9., durch deren Bekehrung erst das Land ein Land der Lust, אֶרֶץ חֵפֶץ, werden kann, während es jetzt noch durch ihre Schuld gröfstentheils ist, was das Land der gegen Gott und seine Gemeinde frevelnden Idumäer vollkommen, eine Marke der Gottlosigkeit, גְּבוּל רִשְׁעָה, C. 1, 4. Beschränken wir uns aber auch blofs auf unsere beiden Abschnitte selbst, so mufs die Hypothese noch immer als ganz verwerflich erscheinen. Schon die Beschaffenheit der Klagen führt nicht auf wahrhaft Fromme. Sie sind in Geist und Ton ganz verschieden von den scheinbar ähnlichen, wie sie sich z. B. Ps. 37. 49. 73. finden. Darauf deutet auch das starke: ihr ermüdet mich, C. 2, 17., und ihr überwältigt mich, C. 3, 13. hin. Der Trotz eingebildeter Gerechtigkeit, die ihre vermeintlichen Ansprüche unbefriedigt sieht, spricht sich gar deutlich aus. Ferner, die wahrhaft Frommen werden von den Redenden bestimmt unterschieden und ihnen entgegengesetzt C. 3, 16. Dafs die Redenden, nicht diejenigen, über die sie sich beklagen, als Object der göttlichen Strafe in der Antwort bezeichnet werden, liegt gar zu deutlich vor. So müssen z. B. diejenigen, welche nach C. 3, 2. den Tag des Kommens des Bundesengels nicht ertragen können, dieselben seyn, welche ihn nach V. 1. suchen. So steht das: ich nähere mich euch zum Gerichte, in deutlichem Gegensatze gegen das Gericht über Fremde, welches die Redenden ersehnt hatten. Dafs ich der Gott der Gerechtigkeit bin, wird sich bald zeigen, aber nicht an den von euch so genannten Übelthätern, sondern an euch,

die ihr es vor allen Andern seyd. Endlich wird bei dieser Hypothese ein Zustand des Volkes vorausgesetzt, wie er damals nicht stattfand. Die Lage der Colonie war im Ganzen so ärmlich und gering, dafs wir selbst bei den Gottlosen kein solches Glück voraussetzen können, welches die Frommen zu so bittern Klagen verleiten konnte. Wie pafste wohl auf die Gottlosen in Israel das: sie prüfen Gott und werden errettet, C. 3, 15., auch abgesehen davon, dafs die Beziehung auf die Heiden schon durch das אֱלֹהִים, nicht יְהוָה angedeutet, und durch den schon nachgewiesenen Gegensatz gegen das: es preisen euch glücklich alle Heiden, in V. 12. erfordert wird. 2. Der Wahrheit weit näher ist schon die Meinung derer, welche annehmen, die Klagen gehören dem ganzen Volke an, das sich über sein Elend und das Glück der Heiden beschwere. Dieser Ansicht war schon Hieronymus, der mehr das Rechte traf, wie seine Vorgänger und seine meisten Nachfolger, obgleich darin fehlend, dafs er nicht zwischen Glaubensschwachheit und trotzigem Murren wider Gott unterschied, und also diese Klagen den in Ps. 73. enthaltenen gleich stellte. Er bemerkt zu unserer Stelle: *Reversus populus de Babylone et videns cunctas in circuitu nationes, ipsosque Babylonios idolis servientes, abundare divitiis, vigere corporibus, omnia, quae bona putantur in seculo possidere, se vero qui habeat notitiam dei, squalore, inedia, servitute coopertum, scandalizatur et dicit: non est in rebus humanis providentia, omnia casu feruntur incerto, nec dei judicio gubernantur, quin potius mala ei placent et bona displicent, aut certe, si deus cuncta dijudicat, ubi est illius aequum justumque judicium? Istiusmodi quaestionem mens incredula futurorum quotidie suscitat deo etc.* 3. Gegen diese Ansicht sprechen aber doch noch zum Theil die Gründe, welche gegen die erste angeführt worden. Namentlich läfst sich der Gegensatz in V. 3, 16. ff. bei ihr nicht erklären. Sie mufs daher mit Jahn u. A. dahin beschränkt werden, dafs man unter den

Klagenden den grofsen Haufen des Volkes, mit Ausschlufs der wahrhaft Frommen, versteht. Freilich tritt diese Ansicht der vorigen sehr nahe durch die Bemerkung, dafs die gottlose Masse an Anzahl bei weitem das kleine Häuflein der Frommen überwog. Diefs erhellt aus C. 3, 9., wo Gott dem ganzen Volke vorwirft, dafs es ihn betrüge. — Noch ist die falsche Auffassung mehrerer Ausll. zu beseitigen, welche den von dem Propheten Bekämpften eine Epicuräische oder Sadducäische Ansicht unterlegen. Freilich mufs diese aus der ihrigen, falls sie consequent fortgebildet wird, entstehen. Dafs aber damals der Keim bei ihnen noch nicht ausgebildet war, erhellt daraus, dafs sie dem Herrn noch immer, wenn auch mit unwilligem Herzen, ihre Verehrung durch Opfer bezeigten, fasteten, sich nach der Erscheinung des Bundesengels sehnten u. s. w. Alles diefs zeigt, dafs sie hier und in C. 3, 13. ff. sich nur einseitig aussprechen, dafs noch ein anderes Element in ihnen vorhanden war, welches diesem das Gleichgewicht hielt und es in seiner Entwickelung beschränkte. — Das: ihr ermüdet, zeigt die Gröfse des Vergehens. Wie gottlos müssen Reden seyn, durch die der langmüthige Gott, der mit der Schwachheit der Seinen Geduld hat, gleichsam überwältigt, und zur Äufserung seiner strafenden Gerechtigkeit genöthigt wird. Zu dem: wodurch ermüden wir? bemerkt treffend Calvin: *ostendit propheta in hac contumacia eos sic obduruisse, ut audacter rejicerent omnes admonitiones; neque enim hoc quaerunt quasi de re dubia, neque his verbis colligi potest, ipsos fuisse dociles, sed perinde est, acsi armati ad certamen descenderent, armati impudentia dico et obstinatione, neque enim dubium est, quin contemserint atque etiam deriserint prophetae objurgationem.* — Die Worte: jeder der Böses thut, ist gut in den Augen des Herrn, erhalten ihre Erläuterung aus dem bereits Bemerkten. Unter den Übelthätern werden die Heiden verstanden. Dem Wesen der Heuchelei gemäfs, nehmen die Murrenden nur aufser sich Sünde wahr,

und vorzugsweise erscheint ihnen das als solche, als der furchtbarsten Strafe würdig, wodurch sie selbst verletzt werden. Auf diesem Standpunkte ist die Demüthigung unter die gewaltige Hand Gottes (1 Petr. 5, 6.), die auch demjenigen schwer genug ist, welcher weifs, wozu die Leiden über ihn ergehen, ganz unmöglich, um so mehr, wenn, wie es hier der Fall war, die Gerechtigkeit der speciellen Sache noch in dem Wahne bestärkt, dafs man Ansprüche an Gott habe. Deutlich tritt übrigens schon hier die Verschiedenheit der Gegner, welche Maleachi bekämpft, von den offenbaren Gottesverächtern hervor, die wir bei den früheren Propheten mehrfach erwähnt finden, vgl. z. B. Jes. 5, 19.: „die da sprechen: er beeile und beschleunige sein Werk, damit wir schauen, und es nahe sich und komme der Rath des Heiligen Israels, damit wir erkennen". Jerem. 17, 15.: „siehe, jene sprechen zu mir: wo ist das Wort des Herrn? es komme doch!" Die letzteren läugnen das Daseyn Gottes, oder doch seine Allmacht; sie lachen und spotten; die ersteren glauben, eben weil sie seine Allmacht vollkommen anerkennen, seine Gerechtigkeit läugnen zu müssen. Denn kann nichts Äufseres ihn hindern, haben sie im Verhältnifs zu ihm sich vollkommen bewährt, so mufs man ja wohl an seiner Gerechtigkeit irre werden. Sie murren. Die Beschaffenheit ihrer nicht befriedigten Erwartung lernen wir noch näher aus dem folgenden Verse kennen, wonach sie den Engel des Bundes ersehnten. Dieser, hofften sie, sollte, wie er einst ihre Väter aus Ägypten geführt und die Ägypter gestraft hatte, so gleich nach der Rückkehr aus dem Exil zum Gerichte über alle Heiden und zum Segen über ganz Israel erscheinen. — Die Worte: und an ihnen hat er Gefallen — das חָפֵץ *Adject. verb.*, wie aus dem רוּא, und dann auch aus dem חֲפָצִים in 3, 1. hervorgeht — scheinen zurückzusehen auf C. 1, 10. Kein Gefallen habe ich an euch, hatte dort der Herr zu ihnen gesprochen. Ja wohl, antworten sie, nicht an uns hast du Gefallen, den Gerechten, sondern an den Übelthätern. — Das:

oder wo ist der Gott des Rechtes, s. v. a.: oder, wenns nicht so ist, wenn Gott kein Wohlgefallen an dem Gottlosen hat, so weise mir doch die Thatsachen nach, in denen sich der gerechte Gott offenbart. Sind nicht der Heiden Glück und Israels Elend das grade Gegentheil einer solchen Offenbarung? Das אַוֵּ, oder, zeigt, dafs nothwendig eins von beiden stattfinden müsse, das Wohlgefallen Gottes an der Gottlosigkeit, oder die thatsächliche Nachweisbarkeit seiner Gerechtigkeit. Da nun das Letztere nicht stattfinde, so müsse das Erstere seyn. Das Dilemma ist ganz richtig; ein *tertium* gibt es nicht. Ein gerechter Gott, der seine Gerechtigkeit in diesem Leben gar nicht kund gibt, der hier blofs Vollmachtsbriefe gibt, die dort realisirt werden sollen, ist ein Unding, ist auf jeden Fall nicht der Gott der Schrift, der in keiner Beziehung für jenes Leben erst wird, was er nicht schon in diesem Leben ist. Gegen eine solche, aus innerem Tode hervorgehende Ansicht, nach der Gott erst in dem Jenseits für uns zum Leben kommen soll, kann man sich nicht stark genug erklären, vgl. p. 368. Die Vergeltung in jenem Leben ist ein Wahn, wenn sie nicht an der Vergeltung in diesem Leben ihre Basis hat. Der Fehler bestand nur darin, dafs sie mit Zuversicht voraussetzten, die Frage: wo ist der Gott der Gerechtigkeit, könne nur mit nirgends beantwortet werden. Wenn auch nirgends anders — die Antwort lag nahe, so zeigt er sich doch schon in eurem gegenwärtigen Elende, das mit eurer sittlichen Verfassung so übereinstimmt, und ist euch das noch nicht handgreiflich genug, so wird er sich in Zukunft auf eine Art und Weise unter euch manifestiren, dafs euch die Frage: wo ist der Gott der Gerechtigkeit, wohl vergehen wird. — Venema behauptet, der Art. in הַמִּשְׁפָּט zeige, dafs hier von einem bekannten und besonderen Gerichte die Rede sey, was Gott seinem Volke versprochen. Allein der Art. bezieht sich auf das zusammengesetzte Nomen: der Rechtsgott. Nie gehört er, wie noch Ewald p. 580. in einigen Fällen annimmt, dem zweiten Nomen an.

So ist z. B. שְׁלַל הָעִיר 2 Sam. 12, 30. die Stadtbeute, nicht Beute der Stadt. Zu vgl. übrigens Jes. 30, 18.: „Gott des Rechtes, אֱלֹהֵי מִשְׁפָּט, ist der Herr; Heil Allen, die harren ihm".

Der Erläuterung von Cap. 3, 1. müssen wir nothwendig die der früher blofs berührten Stelle Jes. 40, 3—5. vorausschikken; denn auf ihr beruht, was Maleachi denen antwortet, welche Gottes Gerechtigkeit in Anspruch zu nehmen wagten. Die Erörterung dieser Stelle liegt uns aber um so näher, da sie, wie schon die nachdrücklichen neutestamentlichen Anführungen zeigen (1, 2. p. 208.), auch in directer Beziehung zu unserem Gegenstande steht.

„Eine Stimme rufend: in der Wüste: bahnet den Weg des Herrn! ebnet in der Steppe eine Bahn unserm Gotte. Jedes Thal erhebe, und jeder Berg und Hügel senke sich, und es wird das Steile zur Fläche und das Schroffe zum Thale. Und enthüllt wird die Ehre des Herrn, und es siehet alles Fleisch zumahl; denn der Mund des Herrn hat geredet.

Das Verhältnifs von V. 3. und 4. zu V. 5. bezeichnet Vitringa treffend so: *Pericopa complectitur antecedens, praeparationem viae in deserto ante faciem Jehovae solenniter manifestandi. V.* 3. 4. *Ipsam Jehovae* φανέρωσιν *cum gloria sua et salute, populo suo procuranda, v.* 5.

Ist das בַּמִּדְבָּר in V. 3. zum Vorhergehenden zu ziehen (LXX., der die Evangelisten folgen: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου), oder zum Folgenden, wie die neueren Ausll. annehmen? Auf die Sache hat die Entscheidung hierüber wenigen Einfluss. Denn, auch wenn man das בַּמִּדְבָּר zum Folgenden zieht, mufs man die Stimme als eben da erschallend denken, wo der durch sie zu ertheilende Befehl auszuführen war. Beides hat seine Schwierigkeit. Für

die Verbindung mit dem Folgenden spricht das parallele בָּעֲרָבָה; für die Verbindung mit dem Vorhergehenden die Stellung des בַּמִּדְבָּר zu Anfang, vor dem *Verbum*. Eine solche Voranstellung der Nebenbestimmung ist schon überhaupt ungewöhnlich. Hier aber kann sie um so weniger zufällig seyn, da das folgende בָּעֲרָבָה nach dem *Verbum* steht. Sollte das בַּמִּדְבָּר mit dem בָּעֲרָבָה ganz in gleichem Verhältnisse stehen, so wäre die Wortstellung offenbar fehlerhaft. Die Gründe für beide Verbindungen behalten ihr Recht, wenn man, wofür schon die Accente sprechen, das בַּמִּדְבָּר in einer gewissen Selbstständigkeit zwischen das Vorhergehende und Folgende stellt, so dafs es beidem auf gleiche Weise angehört: eine Stimme rufend: in der Wüste: bahnet s. v. a. eine Stimme ruft in der Wüste, bahnet in der Wüste. So schon Vitringa und Rückert, der den anderen neueren Ausll. auf ihrem Rückschritt nicht gefolgt ist. Übrigens ist das קוֹל קוֹרֵא nicht ein in sich vollständiger Satz, sondern aus dem abgerissenen Ausdruck liebenden Affect zu erklären, wie schon die LXX. richtig gesehen. Man hat ein: horch! was vernehme ich? hinzuzudenken.

Wem gehört die Stimme rufend in der Wüste an, und an wen wird sie gerichtet? Der Redende sey Gott, behaupten die neueren Ausll., und angeredet werden die Propheten. Verdacht dagegen erweckt aber schon das: den Weg Jehovahs, statt: meinen Weg, doch kann dafür noch das יְהוָה in V. 2. angeführt werden, obgleich dort der Übergang zur dritten Person weniger hart ist, da das עַמִּי vorhergegangen. Ganz entscheidend aber ist das לֵאלֹהֵינוּ, unserem Gotte. Dieſs zeigt, dafs die rufende Stimme von dem Bundesvolke selbst ausgehen mufs. Gesenius beruft sich, um zu erweisen, dafs die Stimme eine Gottesstimme seyn müsse, auf V. 6. Allein auch dort ist diese Annahme verwerflich. Dieſs zeigt das: das Wort unseres Gottes bestehet in Ewigkeit, V. 8., vgl.

auch das רוּחַ יְהוָה in V. 7. Träte in V. 3—8. Gott redend auf, wie sollte es wohl kommen, dafs immer und ohne Ausnahme von Gott in der dritten Person die Rede ist? Es bleibt also nur die Annahme übrig, dafs in V. 6. ein Diener Gottes den anderen anrede, dem dramatischen Charakter der ganzen Darstellung gemäfs.

Die Stimme mufs also aus dem Bundesvolke erschallen. Es fragt sich, ob man den Rufenden noch näher bestimmen kann. Gesenius ist in solchem Falle gleich mit der Antwort fertig, kein anderer als die Propheten. An diese soll die Anrede in V. 1. gerichtet seyn; an einen Propheten, an den der göttliche Auftrag ergeht, soll man in V. 6. bei dem אֱמֹר denken müssen; die Heilsverkünderin Zion und Jerusalem in V. 9. mufs sich in Heilsverkünder für Zion und Jerusalem verwandeln lassen, und diefs sollen wieder die Propheten seyn. Noch stärker tritt der grobe Realismus in der Auslegung hervor in C. 52, 7. 8., wo beide, der מְבַשֵּׂר und die צֹפִים, die Boten, die über die Berge hineilend, die Freudenbotschaft bringen, und die Wächter, die auf den Mauern stehend, voll Freude ihre Ankunft wahrnehmen, die Propheten seyn sollen. Was will man bei solcher Weise der Auslegung mit den Worten in V. 9. anfangen: „brechet aus und jubelt allesammt ihr Trümmer Jerusalems". Ihren Gipfelpunkt aber erreicht die Verirrung zu C. 62, 6.: „auf deine Mauern Jerusalem habe ich bestellt Wächter, jeden Tag und jede Nacht sollen sie nicht schweigen", wo bemerkt wird: „der Prophet, der nach V. 1. selbst Fürbitte einlegte, hat auf den Trümmern Jerusalems nach andere Wächter bestellt, die Jehovah mit unablässigen Bitten für die Stadt ermüden sollen".

Es ist in V. 1. der ganze Chor der göttlichen Diener und Herolde, an welchen Gottes Auftrag ergeht; es ist derselbe, der hier anfängt den Auftrag auszuführen. Auf die Wirklichkeit gesehen, nehmen die Propheten freilich in diesem Chore eine sehr bedeutende Stelle ein. Aber diefs fafst der Prophet

jetzt nicht ins Auge. Er hat es in V. 1., V. 3. und V. 6., grade so wie in V. 9., nur mit einer idealen Person zu thun, dem Boten des Herrn (vgl. Mal. 3, 1.), und an seinem Ausspruch haben die wirklichen Personen insofern Theil, als die Idee sich in ihnen verwirklicht.

Ist nun derjenige bestimmt, dem die Stimme rufend in der Wüste angehört, so können auch diejenigen nicht mehr zweifelhaft seyn, an welche sie gerichtet wird. Mitglieder des Bundesvolkes, die von Gott mit den Gaben seines Geistes ausgerüsteten, zu seinen Herolden ernannten, reden zum Bundesvolke. Das: unser Gott, in einem Zusammenhange, wo von dem Gotte Israels die Rede ist, zeigt dieſs deutlich.

Nach diesen Bestimmungen kann es nun auch nicht mehr dunkel seyn, was unter der Wegebereitung zu verstehen ist. An und für sich ist der Ausdruck allgemein. Er bezeichnet die Beseitigung alles dessen, was die Offenbarung des Herrn hindern kann. Allein eine engere Begrenzung erhält er dadurch, daſs das Volk selbst zur Wegebereitung aufgefordert wird. Alle äuſseren Vorbereitungen der Erscheinung des Heiles gehören dem Herrn an; das Volk kann nur das innerliche Hinderniſs derselben hinwegräumen, indem es, unter dem Beistande des Herrn, durch wahre Buſse sich zu ihm wendet. An diese allein, nicht an etwas Äuſseres, denkt schon Maleachi; sie finden hier der Heiland, Johannes der Täufer, die Evangelisten.

Nun zeigt sich auch die Bedeutung der Wüste. Das Volk befindet sich in dem Zustande geistlichen und leiblichen Elendes, welches letztere nur als Reflex des ersteren zu betrachten ist. Aus diesem Zustande, dessen Darstellung unter dem Bilde der Wüste dadurch veranlaſst worden, daſs es sich früher in gleichem Zustande in einer wirklichen Wüste befand, nicht etwa zufällig, sondern so, daſs der äuſsere Aufenthaltsort von Gott als treues Abbild des Zustandes gewählt wurde, will der Herr es befreien; aber damit dieſs geschehen könne, muſs es

vorher selbst das Seinige thun. Der Herr kann keinen Weg durch die Wüste bahnen, wenn nicht vorher das Volk selbst einen solchen gebahnt hat, und dieſs zu thun, läſst er es durch seine Diener ermahnen.

Nun ist auch das Verhältniſs von V. 3—5. zu V. 1. u. 2. klar. In V. 1. und 2. wird dem Volke angekündigt, daſs der Herr beschlossen es zu begnadigen, und ihm die Fülle seines Heiles zu ertheilen. An diese Verheiſsung knüpft sich die Ermahnung an das Volk, alles dasjenige hinwegzuschaffen, was den Lauf des Heiles aufhalten kann. Johannes sagt: *μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, der Prophet umgekehrt, — aber doch ganz mit demselben Sinn: *ἤγγικε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, μετανοεῖτε οὖν*. Jede Ermahnung zur Buſse hat Gottes Gnade zu ihrer nothwendigen Voraussetzung; aus jeder Verheiſsung des Heiles folgt die Ermahnung zur Buſse. Denn es gibt für das Bundesvolk kein rein äuſseres Heil. Ganz analog ist z. B. Jerem. 31, 22. Die abtrünnige Israel wird ermahnt, zu ihrem rechtmäſsigen Gemahle zurückzukehren; denn dieser bereite jetzt einen neuen Zustand der Dinge vor; er wolle die früher wegen ihrer Untreue Verstoſsene wieder in seine Gemeinschaft aufnehmen.

In V. 5. findet sich eine Verschiedenheit der Auffassung in Bezug auf die letzten Worte. Die LXX. und ihnen folgend Lucas, trennen diese von dem vorhergehenden und ergänzen bei dem רָאָה ein Object: *καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ*. Gesenius u. A. dagegen erklären, daſs Jehovahs Mund gesprochen, daſs es von Gott kam, wenn die Propheten die Befreiung aus dem Exile weissagten. Die erstere Auffassung ist die richtige. Das: denn der Mund des Herrn hat geredet, ist bei dem Propheten stehend zur Bestätigung einer unglaublich erscheinenden Vorherverkündung, sie wird sicher in Erfüllung gehen, denn sie hat nicht einen kurzsichtigen schwachen Menschen, sondern den allwissenden und allmächtigen Gott zum Urheber, vgl. 1, 20. 34, 16. 58, 14. (*οὐ γὰρ θελήματι*

ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, 2 Petr. 1, 21.). Das schauen kommt häufig grade in der Weise bei ihm vor, wie es die LXX. hier gefafst haben, theils mit bestimmtem Object, wie C. 52, 10., woraus die LXX. ihre Ergänzung nehmen: „und es schauen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes", 35, 2.: „sie werden schauen die Ehre des Herrn, die Pracht unseres Gottes", 62, 2.: „und es schauen Heiden deine Gerechtigkeit, und alle Könige deine Ehre", 66, 18.: „und sie kommen und schauen meine Ehre", theils mit aus dem Vorhergehenden zu ergänzenden, wie C. 52, 14. Wären aber auch diese Analogien nicht, so müfste schon defshalb die Ehre des Herrn als das Object des Schauens betrachtet werden, weil das רְאוֹת sich gar zu deutlich auf das נִגְלָה bezieht. Die Ehre des Herrn wird enthüllt, und nun sieht alles Fleisch diefs herrliche Schauspiel.

Was ist aber unter der Enthüllung der Ehre des Herrn zu verstehen? Der Ausdruck ruht offenbar auf Exod. 16, 10.: „und es geschah, da Aharon redete zu der ganzen Versammlung der Kinder Israel, da wandten sie sich zur Wüste, und siehe, die Ehre des Herrn erschien in der Wolke". Die Ehre des Herrn, sein im Symbole des Feuers sich kund gebendes herrliches Wesen, gewöhnlich durch die Wolkenhülle verdeckt, weil Israel noch nicht reif war zu ihrer Enthüllung, zur unmittelbaren Berührung mit dem Göttlichen, — selbst sein Führer Moses noch nicht, dem auf seinen Wunsch, Gott ohne Hülle zu schauen, erklärt wird, dafs er diesen Anblick nicht ertragen könne, — schien hier, wo es darauf ankam, das zweifelnde und murrende Volk davon zu überzeugen, dafs Gott unter ihm sey, stärker als gewöhnlich durch die Hülle hindurch. Diese Hülle, verkündet der Prophet, wird bei der Erneuerung des Zuges durch die Wüste, wenn erst das Volk die Wege bereitet hat, ganz schwinden. Eine neue Periode bricht an, wo Gott sich weit deutlicher und herrlicher offenbart, das Volk weit klarer Gott schaut, weit inniger mit ihm verbunden ist,

weit reeller ihn mit der Fülle seiner Güter und Gaben besitzt, wie früher.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, dafs die Weissagung ihrer wesentlichen Beziehung nach eine Messianische ist. Die Rückführung aus dem Exil war nur Vorspiel und Anbahnung der eigentlichen Erfüllung. Das Maafs der Enthüllung der Ehre des Herrn stand mit dem Maafse der Wegebereitung in ganz gleichem Verhältnisse. Die vollkommene Enthüllung erfolgte in Christo, aber das Schauen wurde nur denjenigen zu Theil, welche den Weg bereitet hatten; denn nur die reines Herzens sind, können Gott schauen.

Wir kehren nach dieser nothwendigen Einschaltung zu Maleachi zurück.

Cap 3, 1. Siehe, ich sende meinen Boten, und er bahnet Weg vor mir, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Bundesengel, den ihr begehret, siehe er kommt, spricht der Herr der Heerschaaren. Die Beziehung auf Jesaias ist ganz unverkennbar. Besonders fällt sie auf bei dem וּפִנָּה־דֶרֶךְ לְפָנָי im Verhältnifs zu dem פַּנּוּ דֶרֶךְ יְהוָה bei Jes., wo sie sogar bis auf das gleichmäfsige Fehlen des Art. in דֶּרֶךְ sich erstreckt, daraus erklärlich, dafs das פִּנָּה דֶרֶךְ gewissermafsen als ein Wort, wegbahnen, betrachtet wurde. Aufmerksam gemacht durch diese Übereinstimmung im Ausdrucke, finden wir dann bald, dafs die Übereinstimmung in der Sache durch den ganzen Vers hindurchgeht. Hier ebnet der Bote des Herrn den Weg vor ihm her; bei Jesaias ertönt die Aufforderung der Diener des Herrn, den Weg zu bahnen. Beides dasselbe. Denn dafs hier von sittlicher Vorbereitung auf die Erscheinung des Herrn die Rede sey, versteht sich schon von selbst und wird auch durch die Parallelstelle V. 24. bestätigt. Wie kann aber in dieser Beziehung der Bote des Herrn anders

den Weg bereiten, als dafs er diejenigen, an die er gesandt worden, auffordert, selbst den Weg zu bereiten, ihnen das פַּנּוּ דֶרֶךְ, das μετανοεῖτε laut und unablässig zuruft? Bei Jesaias folgt auf die Wegebereitung die Enthüllung der Herrlichkeit des Herrn, hier das Kommen des Herrn zu seinem Tempel. Diese Übereinstimmung nun darf nicht etwa aus einer absichtslosen Reminiscenz erklärt werden; dagegen sprechen schon die analogen Beziehungen auf Joel in V. 2. und in V. 23. Wir erklären uns dieselbe so. Die Unzufriedenheit der Israeliten nach dem Exile wurde unter allen Weissagungen am meisten durch die des Jesaias im zweiten Theile veranlafst, vgl. was schon zu Haggai bemerkt worden, p. 336. Hier war das Heil aufs reizendste ausgemahlt, und die Drohung trat mehr zurück: das Ganze war vorwiegend bestimmt, dem gläubigen Theile von Israel Trost zu gewähren. Diese Weissagungen waren daher im Elende diejenigen, an die sich die Hoffnung Israels am meisten anschlofs; sie waren, als man nach dem Exile diese Hoffnungen so wenig befriedigt fand, auch diejenigen, welche man am meisten zur Anklage von Gottes Bundestreue und seiner Gerechtigkeit benutzte. Das Ungegründete dieser Anklage konnte nun nicht besser gezeigt, die Schuld nicht besser von dem Angeklagten auf den Anklagenden gewälzt werden, dem sie eigentlich angehörte, als durch die Nachweisung, dafs dieses Volk es nicht sey, dem Gott durch den Mund seines Propheten so Herrliches verheifsen. Zu dieser Nachweisung war die Stelle Jes. 40, 3. 4. vortrefflich geeignet. Ihre Voraussetzung ist, wie Vitringa richtig bemerkt, die, *animos populi Judaei ad deum tam diu desideratum recipiendum esse imparatos. Quod ut significaret proph., eos comparat deserto. Populus multis obsitus falsis praejudiciis de Messia et regno ejus et affectibus ac vitiis corruptus.* Geht der Enthüllung der Herrlichkeit des Herrn die Wegebereitung vorher, so ist das Volk, so wie es ist, nicht geeignet für das Reich Gottes, so mufs es, statt über die vorzögerte Erscheinung

Gottes zu murren, vielmehr ihm danken, dafs er vorher die Mittel zur Bufse gewährt, so mufs, was dem Volke unbedingt Gegenstand der Sehnsucht war, vielmehr dem gröfseren Theile desselben Gegenstand der Furcht seyn. Also s. v. a.: Ihr, die ihr in unbedachtsamem Eifer über die Nichterfüllung der Verheifsungen des Herrn klagt, bedenkt doch, dafs nach seinen eignen Aussprüchen die Ertheilung der Gnade die Bufse voraussetzt. Zu dieser bietet er euch jetzt die Mittel dar und wird sie darbieten. Plötzlich dann wird er erscheinen und sich als Gott des Rechtes kund geben, nicht etwa blofs in den Segnungen über die Frommen, sondern auch in den Strafen über euch, die gottlosen Mitglieder des Bundesvolkes. — Es fragt sich, wer unter dem מַלְאָכִי zu verstehen sey. Die Jüdischen Ausll. (vgl. ihre Erklärungen, gesammelt bei Frischmuth, *de angelo foederis.* Jena 1660.) schwanken hin und her. Abenesra denkt an den Messias Ben Joseph (vgl. 1, 1. p. 284.), Kimchi bemerkt: *denotat angelum de coelo, quemadmodum ait (Exod.* 23, 20*): ecce mitto angelum ante faciem tuam.* Jarchi räth auf den Todesengel zur Ausrottung der Gottlosen; Abarbanel auf unseren Propheten. Die älteren Christlichen Ausll. sagen einstimmig, der Bote des Herrn sey Johannes der Täufer. Unter den neueren mehrere, wie Eichhorn und Theiner: das Collectivum der Propheten, oder auch irgend ein einzelner Prophet, unbestimmt welcher. — Wir müssen vor Allem gegen Kimchi und Jarchi feststellen, dafs hier nicht von einem himmlischen, sondern von einem irdischen Boten Gottes die Rede sey. Diefs erhellt besonders aus folgenden Gründen. 1. Aus Jesaias. Dafs dort die Stimme, welche ermahnt, den Weg zu bereiten, aus dem Bundesvolke selbst hervorgehe, haben wir schon gesehen. 2. Aus der Parallelstelle V. 23. Der hier mein Bote genannt, wird dort als Elias, der Prophet, bezeichnet, so wie der Wegebereitung hier, dort die Herstellung der Gesinnung der frommen Väter entspricht. 3. Aus dem offenbaren Gegensatze des: mein Bote, und des: Bundes-

bote.

bote. Dürfte man an einen himmlischen Boten denken, so könnte dieſs nur der מַלְאַךְ־יְהוָה seyn; denn daſs man das: mein Engel, nicht in einen Engel verwandeln dürfe, versteht sich von selbst. Nun muſs aber der „mein Bote" nothwendig verschieden seyn von dem Engel des Herrn, der nach ihm zu seinem Tempel kommt. — Doch darf nicht übersehen werden, daſs der Auslegung von Kimchi etwas Wahres zu Grunde liegt. Die Beziehung auf Exod. 23, 20. ist unverkennbar, und kann nicht zufällig seyn, um so weniger, da es sich hier wie dort um einen Zug durch die Wüste, um eine Wegebereitung durch dieselbe handelt. Sie dient dazu, auf die ungeachtet der Verschiedenheit der Person statt findende wesentliche Einheit in der Sache aufmerksam zu machen. Das eine und das andere, die Sendung des himmlischen und irdischen Boten, ist Ausfluſs derselben Bundestreue Gottes, derselben Gnade gegen das erwählte Geschlecht, so daſs, weil Gott seinen Boten gesandt hat, um das Volk durch die leibliche Wüste zu geleiten, er nun auch seinen Boten senden muſs, um den Weg durch die geistige Wüste zu bahnen. Jenes frühere Verfahren Gottes ist demnach eine Realweissagung auf das jetzige. Gott, das ist die beidem zu Grunde liegende Idee, ertheilt nicht bloſs das Gut, sondern er gewährt auch die Mittel, in den Besitz desselben zu gelangen. Zugleich aber dient die Beziehung auf jenes frühere analoge Verfahren Gottes dazu, auf die Verantwortlichkeit aufmerksam zu machen, welche hier wie dort der Miſsbrauch der Gnade mit sich führt. Was Exod. 23, 21. sogleich auf die Ankündigung derselben folgt: „hüte dich vor ihm und höre auf seine Stimme, sey nicht ungehorsam wider ihn, denn nicht vergeben wird er eure Sünden", das litt auch hier analoge Anwendung, welche auch gleich im Folgenden und nachher in V. 24. gemacht wird. Erfolglos bleibt die Sendung eines göttlichen Boten nie, sie bringt entweder Segen oder um so schwerere Strafe. — Steht es nun fest, daſs der Bote Gottes ein irdischer ist, so liegt am nächsten die Frage nach der

Richtigkeit der verbreitetsten Erklärung, der von Johannes dem Täufer. Diese Frage kann sich aber nur auf die Form beziehen, in welcher diese Erklärung gewöhnlich vorgetragen wird, der „mein Engel" sey Johannes nach seiner historischen Persönlichkeit, mit Ausschlufs aller anderen Individuen. Im Wesen bleibt diese Erklärung vollkommen richtig, wenn wir auch Grund finden, bei dem „mein Bote" an eine ideale Person, an den ganzen Chor der göttlichen Boten zu denken, welche die Erscheinung des Heiles vorbereiten, den Zugang zu der bevorstehenden Gnade eröffnen sollen. Denn da sich die Idee des Boten in Johannes am meisten concentrirte, da Gott ihn senden mufste, weil er unsre Weissagung gegeben, und die Weissagung gab, weil er ihn senden mufste, so ist und bleibt er auch dann im eigentlichsten Sinne Object derselben. Dafs aber die gewöhnliche Form der Erklärung von Johannes fehlerhaft sey, dafs in seinem Auftreten nur der Gipfelpunkt ihrer Erfüllung, nicht die ganze Erfüllung zu suchen ist, dafs die Weissagung vielmehr Alles umfafst, wodurch, von dem Auftreten unseres Propheten selbst an, Gott sein Volk zur Bufse zu leiten suchte, erhellt aus folgenden Gründen. 1. Die Vergleichung des Jesaias spricht dafür. Dafs dort die Stimme rufend in der Wüste dem ganzen Chore der Diener Gottes angehört, haben wir schon gesehen. V. 1., wo die Anrede Gottes an sie im Plural gerichtet ist, zeigt diefs deutlich. 2. Das siehe und das plötzlich lassen den Gedanken an einen ganz leeren, ungefähr fünfhundertjährigen Zeitraum kaum zu. Jeder Hörer und Leser konnte kaum anders denken, als dafs hier von etwas die Rede sey, dessen Realisirung wenigstens dem Anfange nach in die nächste Zukunft, oder schon in die Gegenwart gehörte. 3. Der Prophet hat dadurch, dafs er aus unserer Stelle den Namen Maleachi annahm, angedeutet, dafs er seine eigene Wirksamkeit als Ausflufs der hier hingestellten Idee betrachtete, wenn ihm gleich der Gedanke gewifs sehr fern lag, sie in sich allein und vollständig realisirt zu betrachten, wie diefs namentlich V. 23. zeigt. Wie konnte ihm wohl der Gedanke kommen, dafs in ihm als Indi-

viduum, der gröfste aller Propheten, Elias, wieder aufgelebt sey? 4. Man ist nicht berechtigt, das in diesem Abschnitte angekündigte Gericht über das Bundesvolk von demjenigen zu trennen, was in dem ganzen übrigen Buche gedroht wird. Das letztere aber gehört seinem Anfange nach offenbar der nächsten Zukunft, ja schon der Gegenwart an. Diefs zeigt sich z. B. C. 2, 1. 2.: „Und jetzt an euch ist diefs Gebot, ihr Priester, spricht der Herr. Wenn ihr nicht hören werdet und wenn nicht nehmen zu Herzen, dafs ihr Ehre gebet meinem Namen, spricht der Herr der Heerschaaren, so sende ich auf euch den Fluch, und verfluche eure Segnungen, ja schon habe ich sie verflucht (dem Anfange nach), denn nicht nehmet ihrs zu Herzen". (Wohl zu beachten das: wenn ihr nicht höret, der Erscheinung des Herrn geht auch hier die Wegebereitung durch seinen Boten vorher). Ferner C. 3, 9.: „Mit dem Fluche seyd ihr verflucht, und doch betrügt ihr mich, das Volk das ganze", und V. 10., wonach die Fenster des Himmels schon verschlossen sind, der Segen schon zurückgehalten. Geht nun nach der sonst ausgesprochenen Ansicht des Propheten die Erscheinung des Herrn zum Gerichte, und also auch zum Segen, in der Gegenwart beginnend, durch alle Zeiten hindurch, so darf man gewifs nicht, ohne sich durch bestimmte Gründe defshalb zu rechtfertigen, behaupten, er habe ausschliefslich die letzte und vollkommenste Erscheinung mit Ausschlufs aller vorhergehenden im Auge, ohne deren Stattfinden die letzte gar keine Realität haben könnte. Gehört nun aber die geweissagte Erscheinung Gottes nur ihrer Vollendung nach der Messianischen Zeit an, so mufs dasselbe auch von der Sendung des Boten gelten, denn diese geht ja der Erscheinung voran. 5. Nicht zu übersehen ist die Beziehung unserer Worte auf C. 2, 7. 8.: „Denn die Lippen des Priesters sollen bewahren Einsicht, und Gesetz soll man suchen aus seinem Munde; denn der Bote des Herrn der Heerschaaren ist er. Und ihr seyd gewichen von dem Wege, straucheln machtet ihr Viele im Gesetze, verdorben habt

ihr den Levitischen Bund". Weil der Priesterstand, der ordentliche Bote des Herrn, seine Pflicht nicht erfüllt, so sendet der Herr seinen aufserordentlichen Boten; dieser thut, was sie thun sollen; er führt zurück Viele von Missethat, vgl. 2, V. 6. mit unserm Verse, und V. 24., dann erscheint der himmlische Bote Gottes, um je nach dem Verhältnifs zum Bunde und je nach dem Verhalten gegen den Bufseruf des irdischen Boten zu segnen oder zu strafen. Ist nun der Priesterstand als Bote Gottes eine ideale Person, so läfst sich auch von dem aufserordentlichen Boten Gottes, der seine nichterfüllte Bestimmung realisiren soll, dasselbe erwarten. Dem Priester steht der Prophet gegenüber, vgl. V. 23. So aufgefafst nun beruht unsere Verheifsung auf derselben Idee, wie die des Joel von der Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit, vgl. p. 167. In der Messianischen Zeit fand sie ihre Erfüllung nicht blofs in dem Auftreten des Johannes, sondern auch in der anfänglichen Wirksamkeit Christi und der Apostel selbst, sofern diese eine Ergänzung und Fortsetzung der des Johannes, eine auf das Herannahen des Reiches Gottes hinweisende und vorbereitende war. Johannes aber gilt mit Recht als ihr eigentliches Ziel, da in ihm die Idee sich nicht beziehungsweise, sondern absolut darstellte, er der Vorläufer des Herrn war, und nichts weiter, so dafs, was von Christi Wirksamkeit dahin gehört, füglich zu der seinigen gerechnet werden kann, während Christi eigenthümliches Werk der zweiten Verheifsung von dem Herrn kommend zu seinem Tempel und von dem Bundesengel angehört. — Das פָּנָה ist in *Kal* nie transitiv. Die Stellen, welche man für die transitive Bedeutung anführt, Jos. 7, 12. עֹרֶף יִפְנוּ, Jerem. 2, 27. פָּנוּ אֵלַי עֹרֶף וְלֹא פָנִים, und 32, 33. ebenso, sind aus der Regel bei Ewald p. 586. zu erklären: „Jeder intransitive und passive Begriff kann eine unmittelbare Ergänzung haben, wenn sein Begriff relativ ist, d. h. auf mehrere Fälle sich ausdehnen läfst". Dieſs zeigt sich deutlich aus der Vergleichung von Stellen, wie Jerem. 18, 17.: „wie Ostwind

werde ich zerstreuen sie vor dem Feinde, Rücken und nicht Gesicht (עֹרֶף וְלֹא פָנִים) werde ich sehen sie am Tage ihres Unglückes". Den Rücken wenden ist הִפְנָה עֹרֶף, Jerem. 48, 39. Die transitive Bedeutung kehren, räumen, tritt erst in *Piel* ein. Die Redensart פִּנָּה דֶּרֶךְ ist dem Jesaias ganz eigenthümlich, vgl. aufser 40, 3. noch 57, 14., 62, 10. — Dafs unter הָאָדוֹן Gott zu verstehen sey, unterliegt keinem Zweifel. Gründe: der beständige Gebrauch des אָדוֹן mit dem Art. von Gott, das vorhergehende לְפָנָי — der hier kommende mufs derjenige seyn, der seinen Vorläufer vor sich hersendet — die deutliche Beziehung auf die Frage: wo ist der Gott des Rechtes, endlich: der Tempel Jehovahs wird sein Tempel genannt. Aus dogmatischem Grunde, um den Grund für die Gottheit Christi zu beseitigen, den die älteren Ausll. daraus entnahmen, dafs dem mit dem Bundesboten identificirten Herrn hier der Tempel als sein Eigenthum beigelegt werde, wollte Faustus Socinus unter dem הֵיכָל den königlichen Pallast verstehen. Dafs diefs nun nicht angehe, läfst sich leicht nachweisen. Schon V. 3. genügt dagegen. Frischmuth: *ex sensu constat ejusmodi locum intelligi, in quo sunt sacerdotes et levitae.* Doch liegt dieser falschen Erklärung — und defshalb führen wir sie an — etwas Wahres zu Grunde. Dafs Gott an unserer Stelle als König, der Tempel als sein Pallast, als Königsburg betrachtet werde, unterliegt keinem Zweifel. Der König ist lange verreist gewesen (*ἀπεδήμησεν*, Mat. 21, 33. vgl. 25, 14.), ohne Bild: Gottes Gegenwart unter seinem Volke hat sich in Segnungen und Strafen nicht deutlich kund gegeben; jetzt kehrt er zurück und untersucht, wie seine Diener und alle seine Unterthanen sich während der Zeit seiner Abwesenheit betragen haben, um danach Lohn und Strafe auszutheilen. — Bei dem מַלְאַךְ הַבְּרִית, mufs zuerst die grammatisch falsche Auffassung, der Bote des Bundes, statt der Bundesbote, zurückgewiesen werden. Wer dieser Bundesbote sey — derselbe der sonst מַלְאַךְ־יְהוָה genannt wird — dar-

über kann kein Zweifel seyn. Dafs man nicht mit Kuehnöl, Konynenburg und Theiner den Bundesboten mit dem Boten, den der Herr vor sich hersendet, und mit dem Elias identificiren dürfe, zeigt die Folge an unserer Stelle, erst der Bote des Herrn, dann plötzlich der Herr selbst und der Bundesbote, vgl. das: bevor kommt in V. 24.; ferner das: an dem ihr Gefallen habt, parallel dem: welchen ihr suchet. Beides sieht zurück auf das: wo ist der Gott des Rechtes, C. 2, 17., worin sich die Sehnsucht und das Wohlgefallen ausgesprochen, und auch von dieser speciellen Beziehung abgesehen, das Verlangen nach der Sendung eines Bufspredigers geht aus einer Stimmung hervor, welche der dieser „Gerechten, welche der Bufse nicht bedürfen" gradezu entgegengesetzt ist; dann das Unpassende einer solchen Verbindung Gottes und seines irdischen Dieners; der Singul. בְּרִיתוֹ, auf die wesentliche Einheit des Herrn und des Bundesboten hinführend, endlich die Vergleichung der Parallelstelle des Jes., wo erst die Stimme ertönt, dann die Herrlichkeit des Herrn erscheint. Schwieriger ist die Bestimmung, was dieser Name des Engels des Herrn bedeutet. Bauer u. A., welche gegen den Sprachgebrauch erklären: *legatus promissus*, sind schon von Jahn, S. 16. ff., hinreichend widerlegt worden. Dieser erklärt das *legatus foederis* durch *legatus, quocum foedus pactum est.* Der Bund ist ihm der Sinaitische. Die älteren Ausll. dagegen behaupten fast einstimmig, der Bund sey der neue, der Bundesbote = διαθήκης καινῆς μεσίτης, Hebr. 9, 15. — Das Richtige ist wohl Folgendes. Den Grund, warum der Prophet nicht blofs von dem Kommen des Herrn, warum er auch von dem mit ihm dem Wesen nach identischen göttlichen Boten redet, haben wir schon p. 404. angedeutet. Er liegt in der vorhergehenden Erwähnung des ordentlichen und des aufserordentlichen irdischen Boten Gottes. Als Bundesbote wird der göttliche Bote bezeichnet, weil er um des Bundes willen Bote ist, Folge des Bundes seine Erscheinungen zum Segen sowohl wie zur Strafe. Auch die beiden

irdischen Boten hätten also genannt werden können. Den himmlischen aber also zu nennen, hatte der Prophet defshalb einen besonderen Grund, weil seine Erscheinung von den Murrenden mit Berufung auf den Bund verlangt worden. Calv.: *deus hic magnifice insultat Judaeis et contra impias eorum blasphemias asserit foedus suum, quia non impedient impii eorum susurri, quominus satisfaciat ipse promissis suis, et praestet suo tempore, quod illi putabant nunquam futurum.* Der Bund bezeichnet nicht einen einzelnen Act, sondern das durch alle Zeiten fortdauernde Bundesverhältnifs Gottes zu Israel. Verletzung dieses Bundes von Seiten des Volkes, besonders der Priester, war das Hauptthema der vorhergehenden Reden, vgl. 2, 10. 11. 14.; Verletzung dieses Bundes von Seiten Gottes war der Hauptgegenstand der Klagen des Volkes. Die Erscheinung des Bundesengels soll diese Klagen als nichtig erweisen, und die Realität des Bundes in der Bestrafung seiner Verächter zeigen. — Es fragt sich noch, ob, wie Jahn u. A. annehmen, die Strafe als der alleinige Zweck der angekündigten Erscheinung des Bundesengels zu betrachten ist. Diefs gewifs nicht. Wie sollte sonst der Bote des Herrn vor ihm hergesandt werden? Wie könnte auch der göttliche Bote wohl mit vollem Rechte der Bundesbote genannt werden, wenn er dem Bunde blofs nach der einen Seite hin Genüge thäte? Blofse Strafe ist unter dem Bundesvolke gar nicht denkbar; der Segen mufs ihr stets zur Seite gehen, ja die Strafe selbst mufs nach einer anderen Betrachtungsweise Segen seyn, indem sie durch die Ausscheidung der Gottlosen der Äufserung der Gnade Gottes gegen sein gereinigtes Volk wieder freie Bahn macht. Diese Bestimmung der Erscheinung des Bundesboten zum Segen tritt auch in V. 4. und 6. deutlich hervor. Ebenso nachher in V. 17. 18. 20., wonach Gottes Gnade und seine Gerechtigkeit bei ihr auf gleiche Weise sichtbar werden sollen. Der Schein der ausschliefslichen Bestimmung zur Strafe ist nur dadurch hervorgerufen worden, dafs sie denen, mit wel-

chen der Prophet zunächst zu thun hatte, zur Strafe gereichen mufste. — Fassen wir nun noch das Resultat kurz zusammen. Auf die Klage des Volkes, dafs das Erscheinende die Idee eines gerechten Gottes vernichte, antwortet der Prophet, bald werde Gott diesen scheinbaren Widerspruch der Erscheinung und der Idee heben. Er, der jetzt abwesend scheine, werde bald, nachdem er vorher schon durch die Sendung irdischer Boten seine Bundestreue kund gegeben, in der Person seines himmlischen Boten erscheinen. Dafs diese Ankündigung ihre Enderfüllung erhielt in der Erscheinung Christi, in dem der מַלְאַךְ יְהוָה, der λόγος, Fleisch wurde, bedarf kaum der Bemerkung. Ebenso versteht es sich von selbst, dafs man diese Enderfüllung weder in dem Stande der Erniedrigung, noch in dem Stande der Erhöhung allein suchen dürfe, dafs beide vielmehr als unzertrennliches Ganze zusammengehören. Die Erscheinung Christi in Niedrigkeit enthält dem Keime nach Alles in sich, was er im Stande der Erhöhung segnend und strafend vollbrachte und vollbringt. — Noch ist zu bemerken, dafs die nachdrückliche Wiederholung: siehe er kommt, spricht der Herr der Heerschaaren, sich aus dem Gegensatze gegen den Zweifel an dem Kommen, und das offne Läugnen desselben erklärt, wie es in C. 2, 17. ausgesprochen wird.

V. 2. Und wer erträgt den Tag seines Kommens, und wer steht bei seinem Erscheinen? Denn er ist wie Feuer des Läuterers, und wie Lauge der Wäscher. Die Antwort auf das fragende: wer? ist nicht etwa: nur wenige, sondern: Niemand, gradeso wie Jes. 53, 1. Der Prophet spricht ja zu den Gottlosen. An ihr Gewissen sich wendend, sucht er ihnen den grellen Widerspruch aufzudecken zwischen ihrer sittlichen Beschaffenheit und ihrer Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn, das grade ihnen verderblich werden mufs. Parallel ist Am. 5, 18., nur dafs dort von solchen die Rede ist, welche offenbar gottlos, den Tag des Herrn im Spotte herbeiwünschen: „Wehe denen, die sich

sehnen nach dem Tage des Herrn. Warum denn euch der Tag des Herrn? Er ist Finsternifs und Nichtlicht". Die Übereinstimmung des: „und wer erträgt den Tag seines Kommens" mit Joel 2, 11.: „grofs ist der Tag des Herrn und furchtbar sehr, und wer wird ihn ertragen?" וּמִי יְכִילֶנּוּ, darf um so weniger als zufällig angesehen werden, da eine ähnliche wörtliche Beziehung auf Joel sich auch in V. 23. findet. Der Prophet stützt sich, ganz ähnlich seinem Verfahren in V. 1., auf die Auctorität eines gefeierten Vorgängers, der schon vor Jahrhunderten den Tag des Herrn als für das Bundesvolk selbst verderblich bezeichnet hatte, während jene Heuchler nur die Heiden als Object der strafenden Gerechtigkeit Gottes betrachteten. Das Stehen, im Gegensatze gegen das Zusammensinken des Schuldigen vor Angst und furchtbarer Erwartung der Dinge, die da kommen werden. Angespielt auf unsere Stelle wird Ephes. 6, 13.: *ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ, καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι.* Luc. 21, 36.: *ἀγρυπνεῖτε οὖν ἐν παντὶ καιρῷ, δεόμενοι, ἵνα καταξιωθῆτε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα, τὰ μέλλοντα γίνεσθαι, καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.* Vorher V. 34.: *καὶ αἰφνίδιος ἐφ' ὑμᾶς ἐπιστῇ ἡ ἡμέρα ἐκείνη*, mit Beziehung auf das פִּתְאֹם יָבוֹא in V. 1. Apoc. 6, 16. 17.: *καὶ λέγουσι τοῖς ὄρεσι καὶ ταῖς πέτραις· πέσετε ἐφ' ἡμᾶς, καὶ κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου, καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου· ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ τίς δύναται σταθῆναι.* Es verhält sich mit diesen Stellen in Bezug auf Maleachi ebenso wie mit Maleachi in Bezug auf Joel. Sie enthalten nicht eine unwillkührliche Reminiscenz, sondern sie stehen einem Citate gleich, und zeigen, wie der Herr und seine Apostel unsere Weissagung auffafsten. — In der zweiten Hälfte des Verses will Gesen. in dem *Thes. s. v.* בֹּרִית das doppelte Bild vom Feuer, wodurch das Metall, und von der Lauge, wodurch die Kleider gereinigt werden, nach dem Vorgange von J. D. Michaelis, in ein

einfaches verwandeln, sich darauf berufend, dafs man sich der Potasche auch bei der Läuterung der Metalle bediene. Allein dafs hier an diesen Gebrauch gar nicht gedacht werden kann, zeigt der Zusatz מְכַבְּסִים. Was hätte man aber auch hier wohl für Grund, das zweite Bild zu verwischen, da es auch sonst so häufig ist, vgl. z. B. Jes. 4, 4.: „wenn der Herr wäscht den Schmutz der Töchter Zions und das Blut Jerusalems austilgt aus ihrer Mitte". Das Bild vom Feuer und von der Lauge hat nun aber eine doppelte Beziehung, sie sind in Bezug auf die Schlacken und den Schmutz ausbrennend und vertilgend, in Bezug auf das Metall und das Gewand reinigend. Die erstere Beziehung, als die den Angeredeten angehörige — Calvin: *nam quamvis jactarent ore pietatem, scimus tamen inquinamenta fuisse ecclesiae dei* — ist hier die vorherrschende, wie das כִּי zeigt; dafs der Prophet aber auch die andere im Auge hat, zeigt der folgende Vers, vgl. Jes. 1, 25., wo die Läuterung als Verheifsung, nicht als Drohung erscheint: „und läutern werde ich wie die Lauge deine Schlacken, und entfernen all dein Blei".

V. 3. Und er sitzet läuternd und reinigend Silber, und reinigt die Kinder Levi und läutert sie, wie das Gold und wie das Silber, und sie werden des Herrn, darbringend Opfergabe in Gerechtigkeit. Das Bild des vorigen Verses erscheint hier etwas verändert. Dort der Herr als das Feuer, hier als der Läuterer selbst. Das Bundesvolk hat das vor den Heiden voraus, dafs es bei aller Beimischung von Schlacken doch immer einen Grundbestand edlen Metalls behält, und also Object der Läuterung seyn kann — Stellen wie die Ez. C. 22, 18.: „ganz Israel ist zu Schlacken geworden", sind relativ zu fassen, wie dort, wo das Bild vom Schmelzer am ausgeführtesten vorkommt, schon der Zusammenhang zeigt — und dann, dafs der Herr eben wegen des Bundes es läutern mufs. Dasselbe, was von dem Bundesvolke als Ganzem — eine Menge äufserer Mitglieder desselben

sind blofse Schlacken — gilt auch von dem einzelnen Gläubigen. Das יָשַׁב kann entweder als Bezeichnung der Beständigkeit genommen werden — so die meisten Ausll., am besten Calvin: *in verbo ישב notatur diuturna mora, acsi diceret propheta, sordes altius infixas esse levitis, quam ut uno die aut leviter abstergi queant* — oder auch als blofs der malerischen Beschreibung dienend, wie das עָמַר Mich. 5, 3. Dafs speciell die Kinder Levi als Object der Läuterung erwähnt werden, erklärt sich aus der schon früher nachgewiesenen Thatsache, dafs auf sie das Hauptaugenmerk des Propheten in seiner ganzen Weissagung gerichtet ist. Sie, welche nach C. 2, 8. Viele straucheln gemacht hatten im Gesetze, hatte er als die Haupturheber des herrschenden Verderbens dargestellt; sie waren gewifs auch die Anführer der Murrenden gewesen, auf deren in C. 2, 17. angeführte Rede der Prophet hier antwortet, vgl. 1, 13. Das וְהָיוּ לַיהוָה mufs nach den Accenten von dem Folgenden getrennt werden: sie sind dem, oder des Herrn, sie gehören nun wahrhaft wieder ihm an, den sie so schmälig verlassen und der sie verworfen, 1, 10. 2, 8. Die Erklärung von Jahn: *ut sint Jehovae offerentes dona in justitia*, nicht die Priester, sondern unbestimmt welche, ist nur aus dem Bestreben hervorgegangen, die Beziehung auf die Priester hinwegzuschaffen, dessen Unbegründetheit, auch auf die Zeiten der Haupterfüllung gesehen, Stellen, wie Act. 6, 7. (πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει) zeigen, und wird schon dadurch zurückgewiesen, dafs die Thätigkeit des Herrn in Bezug auf die Kinder Levi im Vorhergehenden als eine läuternde, nicht als eine vernichtende beschrieben wird. In Folge derselben kommen sie nun aus dem Schmelzofen heraus wie das (geläuterte) Silber und Gold, oder ohne Bild, sie werden des Herrn, darbringend Opfergabe in Gerechtigkeit. Die letzteren Worte sehen zurück auf das מַגִּישִׁים עַל־מִזְבְּחִי לֶחֶם מְגֹאָל, darbringend auf meinem Altar beflecktes Brot, C. 1, 7. Dem befleckten Brote der damaligen Priester hatte der Prophet schon

V. 11. das reine Speisopfer entgegengestellt, welches die Heiden dereinst darbringen sollten, hier stellt er ihm das gerechte Speisopfer des gereinigten Priesterthums selbst entgegen. Das בְּצֶדֶק wollen Mehrere durch *legitime* erklären und auf die äufsere Fehlerlosigkeit der Opfer beziehen. Allein diese Erklärung ist ganz unzulässig. Das צֶדֶק bezeichnet nie, was blofs äufserlich dem Gebote Gottes conform ist, es steht nie von blofser Legalität. Der Prophet hat zwar früher die äufsere Schlechtigkeit der Opfer gerügt, aber nur als Reflex der innerlichen, als Zeichen des Mangels an Ehrfurcht und Liebe. Wie wenig Werth die Propheten auf den äufseren Dienst als solchen legten, wie daher der Gedanke an den *ridiculus mus* der äufseren Legalität der Opfer dem Propheten gewifs ferne lag, wie er ganz Anderes von jener erhabenen Erscheinung des Herrn erwartete, zeigt unter einer Masse von Stellen z. B. Jerem. 6, 20.: „Warum denn soll Weihrauch mir kommen aus Sebah, und Gewürzrohr, das gute, aus fernen Landen? ihre Brandopfer sind nicht zum Wohlgefallen, und ihre Opfer sind nicht angenehm mir". Was der Gegensatz der צֶדֶק der Zukunft in der Gegenwart war, das wird in V. 5. ausführlich angegeben, wo die Ungerechtigkeit nach ihren einzelnen Äufserungen beschrieben wird. Noch dient zur Erläuterung des בְּצֶדֶק eine doppelte Parallelstelle, Ps. 4, 6.: „opfert Opfer der Gerechtigkeit und vertrauet auf den Herrn". An legale Opfer kann hier, auch abgesehen von der Willkühr in Auffassung des צֶדֶק, nicht mit De Wette gedacht werden. Denn der Sänger hat es ja nicht mit solchen zu thun, welche darin nachlässig waren — was würde es ihm auch helfen, wenn sie aufhörten es zu seyn? — sondern mit Heuchlern, welche meinten, durch den äufsern Dienst Gott abfinden, und sich seine Gnade verdienen zu können. Auch läfst sich dann ja gar nicht das parallele: und vertrauet auf den Herrn, erklären. Der Sänger ermahnt sie vielmehr, anstatt der bisherigen in Ungerechtigkeit dargebrachten, gerechte Opfer darzubringen, statt

des bisherigen Selbstvertrauens, auf Gott zu trauen. Ps. 51. V. 18—21.: „Denn nicht Gefallen hast du an Opfern, sonst würde ich sie geben, Brandopfer willst du nicht. Opfer Gottes sind ein gebrochener Geist, ein gebrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, o Gott, nicht verschmähen. — Dann wirst du Gefallen finden an Opfern der Gerechtigkeit". Die blofs äufseren Opfer sind Gott nicht angenehm; sie sind ihm als Leichnam ein Gräuel. Vorher mufs der beseelende Geist, das Bezeichnete vorhanden seyn; dann wird auch der Leib, das Bezeichnende, Gott wohlgefällig. — Unter den Opfergaben verstehen hier die älteren Ausll., mit Ausnahme mehrerer Katholischer, welche sich unserer Stelle zum Erweise der Nothwendigkeit des Mefsopfers bedienen, meist gradezu die geistigen Opfer des N. B., von denen 1 Petr. 2, 5.: ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας, εὐπροσδέκτους τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, vgl. Röm. 12, 1. Hebr. 13, 15. 16. Allein richtiger sagt man, der Prophet, indem er das sich stets gleich bleibende Wesen in der alttestamentlichen, die Idee verkörpernden Form darstelle, lasse es unentschieden, weil diese Entscheidung für seinen Zweck nicht gehörte, ob das Wesen, die Hingabe an den Herrn, sich immer in dieser Form zeigen werde oder nicht; diefs müsse aus andern Stellen entschieden werden. Diese Ansicht erscheint um so mehr als begründet, wenn wir bedenken, dafs die Weissagung ja nur ihrer Endbeziehung nach Messianisch ist, dafs vorläufige Erfüllungen derselben noch in die Zeiten des A. B. fallen, wo die Sache nicht ohne die Form erscheinen konnte. Dafs übrigens der Prophet die Ewigkeit des Wesens nicht auf die alttestamentliche Form übertrug, zeigt C. 1, 11. Die dort gegebene Verkündung, dafs an allen Orten der Erde reines Speisopfer dem Herrn werde dargebracht werden, setzt einen gänzlichen Umsturz der Form, das Aufhören der strengen Verordnungen über die Einheit des Gottesdienstes, das Aufhören des ganzen Levitischen Gottesdienstes voraus. Auf eine grofse Änderung führt auch V. 24. Wird

das Land mit dem Banne geschlagen, so mufs auch der Tempel entheiligt und vernichtet, und somit die Möglichkeit der Darbringung von Opfern genommen werden. — Es ist schwerlich zufällig, dafs sowohl hier, als auch C. 1, 11., bei den bekehrten Heiden und bei dem bekehrten Israel nur von unblutigen Opfern, Opfergaben, מִנְחָה, die Rede ist, während die Bestrafung sich besonders auf die blutigen Opfer bezieht. Bei der מִנְחָה liegt der Gedanke an ein *opus operatum* weit ferner, das Äufsere gibt sich weit deutlicher als blofse Form, als Hülle der Idee zu erkennen.

V. 4. Und angenehm ist dem Herrn die Opfergabe Judahs und Jerusalems, wie in den Tagen der Urzeit, und wie in den Jahren der Vergangenheit. — Wir haben hier das Gegentheil von C. 1, 10. 13. 2, 13. vgl. Jes. 1, 11. Hos. 9, 4. Die bewirkende Ursache der grofsen Veränderung, also auch das *tertium comparat.* zwischen diesen Opfern und den früheren, ist nach V. 3. die צְדָקָה. Diefs zeigt auch C. 2, 6., wo von dem Priesterstande in der früheren besseren Zeit gesagt wird: „Gesetz der Wahrheit war in seinem Munde, und Unrecht ward nicht erfunden auf seinen Lippen, in Frieden und in Rechtschaffenheit wandelte er mit mir, und bekehrte Viele von Missethat". Ist der Priesterstand, und mit ihm das Volk zu dieser seiner früheren Beschaffenheit zurückgekehrt, so kehrt auch des Herrn frühere Gnade zurück. Des Herrn frühere Gnade. Diefs hebt der Prophet nicht umsonst hervor. Die Zukunft bringt dem Bundesvolke nichts absolut Neues. Die Veränderung ist eine ἀποκατάστασις, die Verheifsung hat in dem schon früher Dagewesenen die Gewähr ihrer Realität. Ist das Frühere aus Gottes Wesen hervorgegangen, so mufs sich dasselbe, wenn die Bedingungen wieder vorhanden sind, in Zukunft auf gleiche Weise äufsern, vergl. Jes. 1, 26. Thren. 5, 21. Das יְמֵי und das שָׁנִים ist Nominat. Das: wie die Tage u. s. w., steht concis für: wie es in den Tagen war, u. s. w. Über das עוֹלָם vgl. Th. 2. p. 429. Der

Prophet hat wohl besonders die Zeiten Davids, vielleicht auch die der Patriarchen und die ersten des Aufenthaltes in der Wüste (vgl. Jerem. 2, 2.) im Auge. Das Gefühl des Elendes der Gegenwart liefs diese Zeiten als unendlich weiter entfernt erscheinen, wie sie es der Wirklichkeit nach waren, als gleichsam über alle Zeit hinaus liegend. Was aber dem Schmerze als die absoluteste Vergangenheit erscheint, das soll dereinst wieder Gegenwart werden.

V. 5. **Und ich nähere mich euch zum Gerichte, und bin ein schneller Zeuge gegen die Zauberer und die Ehebrecher, und die da schwören zum Lug und drücken den Lohn des Lohnarbeiters und die Wittwe und die Waise, und beugen den Fremdling, und mich nicht fürchten, spricht der Herr.** Das Mittel in Gottes Hand zur Herbeiführung jener besseren Zeit ist das Gericht über dieselben, welche in dem Wahne, dafs es sie nicht treffe, dasselbe so sehr herbeisehnen, und über seine Verzögerung murren. Calvin: *consilium prophetae minime ambiguum est; vult enim ostendere, quam perverse expostulent cum deo, quia centies perire debuerant, quum essent apostatae, quum essent obscoenis libidinibus dediti, quum essent crudeles, avari, perfidi.* Dafs hier nicht von einem Gerichte die Rede seyn kann, was rein der fernen Zukunft angehört, sondern nur von einem solchen, das schon in der Gegenwart seinen Anfang nimmt, und sich dann, mit der Sünde gleichen Schritt haltend, immer mehr steigert, bis es seinen Culminationspunkt erreicht, ist so klar, dafs mehrere unter denen, welche V. 1—4. auf absolut Zukünftiges beziehen zu müssen glaubten, wie Abarbanel, Venema, sich nicht anders zu helfen wissen, als durch das gewaltsame Mittel der Isolirung unseres Verses, der von einem ganz anderen Gerichte handeln soll, wie V. 2. und 3., da doch der Prophet überall nur ein Gericht, gegenwärtig und zukünftig zugleich, kennt. Was Venema hier geltend macht: *minus plena videri posset respon-*

sio refutatoria, nisi deum intermedio tempore hinc usque ad Messiam, quin hoc ipso tempore adesse tanquam deum judicii inculcaretur, das hätte er billig schon bei V. 1—4. bedenken sollen. Wie das Nahen zum Gerichte schon in der Gegenwart seinen Anfang nehme, zeigt besonders in dem mit dem unsrigen eng verbundenen folgenden Abschnitte das „durch den Fluch seyd ihr verflucht" V. 9., vgl. auch V. 11., wonach der Fresser schon da ist. Dazu kommt dann das מְמַהֵר, eilig, schleunig, im deutlichen Gegensatze gegen die zögernde Langsamkeit, welcher die Murrenden Gott beschuldigt hatten. Nähme das Gericht erst nach einem Zeitraum von 500 Jahren seinen Anfang, so würde dieser Gegensatz unpassend, die Beschuldigung eine unabweisbare seyn. — Die Anrede wird, wie die deutliche Beziehung auf C. 2, 17. zeigt, an alle Murrenden, an die ganze gottlose Masse gerichtet. In ihrer eigenen Bestrafung wird sich Gott also als der Gott des Rechtes zeigen, dafs der Vorwurf, er habe an den Gottlosen Gefallen, und die Frage: wo ist der Gott des Rechtes? fortan nicht mehr vernommen werden soll. Das Zeugnifs Gottes gegen die Zauberer u. s. w. ist nicht, wie mehrere fälschlich annehmen, ein wörtliches durch seinen Boten, sondern ein thatsächliches. Die über sie verhängte Strafe zeugt von ihrer Schuld, die sie so sorgfältig verhehlen, und in ihrer Frechheit sogar so weit gehen, Gott zum Gerichte aufzufordern. Die einzelnen genannten Verbrechen, die zu Ende in den Worten: und mich nicht fürchten, auf ein Grundverbrechen zurückgeführt werden, sind sämmtlich solche, die im Gesetze schwer verpönt sind, und absichtlich bezeichnet sie der Prophet fast durchgängig mit den Worten des Gesetzes. — Die Zauberei war im Gesetze bei Lebensstrafe verboten, vgl. Exod. 22, 17. Deut. 18, 13. Wie sehr sie unter den Juden nach dem Exile im Schwange ging, zeigen Stellen, wie Act. 8, 9. 13, 6.: „auf Salamis fanden sie τινὰ μάγον, ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον, ᾧ ὄνομα Βαριησοῦς". Jos. arch. 20, 6. B. Jud. 2, 12. 23. — Als in die Categorie

des

des Ehebruches gehörend, hatte der Prophet schon C. 2, 10 — 16. jene Verbindungen mit heidnischen Weibern zum Nachtheil der Frauen aus dem Bundesvolke bezeichnet, so wie auch den Leichtsinn in der Ehescheidung. Wo diese feineren Arten des Ehebruches im Schwange gehen, da sind immer auch die gröberen verbreitet. — Das: und die da schwören u. s. w. sieht auf Levit. 19, 12. hin: „und nicht sollt ihr schwören in meinem Namen לַשָּׁקֶר, zum Luge", also dafs euer Schwur dem Luge angehört, lügenhaft. Schwören im Namen Gottes heifst, also schwören, dafs man sich dabei im Namen Gottes befindet, ihm einverleibt ist. Wer nun einen solchen Schwur bricht, der macht, so viel an ihm ist, Gott zum Lügner. Er trägt, wie es im Decaloge heifst, Gottes Namen hin zum Nichtigen, thut Alles, um die gröfsten aller Gegensätze, Gott und das Nichtige mit einander zu vermengen. Nach dieser in der Schrift herrschenden Betrachtungsweise, die gewöhnlich verkannt wird, weil man sich nicht in die emphatische Bedeutung des Namens Gottes zu finden weifs, ist der Meineid die höchste Spitze der Heuchelei, deren Grundcharakter eben die Hintragung des Namens Gottes zum Nichtigen ist, im Gegensatze gegen die Anforderung, den Namen Gottes zu heiligen, das Nichtige zu ihm hinzutragen, damit er, der in sich heilig ist, auch in der Welt immer mehr heilig werde. — Die Worte: und die drücken u. s. w., spielen an auf Deut. 24, 14.: לֹא תַעֲשֹׁק שָׂכִיר עָנִי וְאֶבְיוֹן (das Gegentheil V. 15.: an seinem Tage sollst du geben seinen Lohn), vgl. Levit. 19, 13.: לֹא תַעֲשֹׁק אֶת־רֵעֲךָ, wo in dem „deinen Freund", denjenigen, den Gott als Mitgenossen des Bundes durch heilige Bande der Freundschaft mit dir verbunden hat (vgl. p. 119.), der Grund des Verbotes angegeben wird. 5, 21. Das *Verbum* wird wie hier mit dem *Accus.* der Sache aufserdem nur noch Mich. 2, 2. verbunden: עָשְׁקוּ גֶבֶר וּבֵיתוֹ וְאִישׁ וְנַחֲלָתוֹ, sonst immer mit dem *Accus.* der Person. Dieſs erfordert eine Bedeutung, welche allenfalls, in dichterischer Rede, auch auf die Sache bezogen werden

kann, eigentlich aber der Person angehört, die auch hier gleich nachfolgt, und bei Micha vorangeht. Denn dafs Erklärungen, wie die von Jahn: *Zeugma est: contra fraudantes mercedem mercenariorum et contra opprimentes viduas et pupillos*, unzulässig sind, versteht sich von selbst. Am besten entspricht unser drücken, was auf den Lohn der Arbeit nicht weniger bezogen werden kann, wie auf den Arbeiter selbst, oder auch unser beeinträchtigen. — Das: und beugen den Fremdling, sieht zurück auf Deut. 27, 19.: אָרוּר מַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר יָתוֹם וְאַלְמָנָה. 24, 17.: לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר יָתוֹם, und nicht pfänden sollst du das Kleid der Wittwe (dieselben drei auch V. 19. verbunden). Deshalb aber darf man nicht etwa mit vielen Ausleg. annehmen, dafs hier das מִשְׁפָּט zu ergänzen sey. Das הַטֶּה, beugen, kann ebenso gut von der Person gebraucht werden, wie von ihrem Rechte, vgl. Am. 5, 12.: „die Armen beugen sie im Rechte". Prov. 18, 5.: „annehmen das Gesicht des Gottlosen (auf seine Ehrfurcht gebietenden und Lohn verheifsenden Mienen zu sehen, statt auf die Sache, was die gewöhnlich verkannte Bed. des פָּנִים נָשָׂא ist) ist nicht gut, zu beugen den Gerechten im Rechte". Jes. 10, 2. Das Gesetz athmet die zärtlichste Liebe gegen die גֵּרִים, die unter Israel sich aufhaltenden Ausländer, — der Ausdruck ganz allgemein, sowohl diejenigen umfassend, welche durch die Beschneidung dem Bundesvolke einverleibt waren, wie diejenigen, welche nicht, von den ersteren z. B. Ex. 12, 19., von den letzteren Deut. 14, 21., — zum sicheren Beweise, dafs der Vorwurf des *odium humani generis* gegen die alttestamentliche Religion ungegründet ist, und dafs die gebotene specielle Liebe gegen die Volksgenossen, die allgemeine Menschenliebe nicht ausschliefsen, sondern begründen soll (vgl. S. 119.). So heifst es Exod. 23, 9.: „und den Fremdling sollst du nicht drängen, und ihr wifst, wie es dem Fremdling zu Muthe ist; denn Fremdlinge waret ihr im Lande Ägypten", vgl. a. St. bei Gesen. *Thes. s. v.* — Das: und mich nicht fürchten, gehört eigentlich

als der Quell aller übrigen Verbrechen an die Spitze; der Prophet setzt es aber zuletzt, weil er es mit Heuchlern zu thun hat, denen erst aus der Schlechtigkeit der Früchte die Schlechtigkeit des Baumes nachgewiesen werden mufs. Diesen Zusammenhang erkannte schon Calvin: *nam ubi regnant libidines rapinae et fraudes, et corruptelae, quae vitiant cultum dei, satis patet, nullum esse dei timorem, sed homines quasi furere excusso jugo, etiamsi millies praetendant nomen dei.*

V. 6. Denn ich bin Jehovah, nicht ändere ich mich, und ihr Kinder Jakobs, nicht geht ihr zu Ende. Das כִּי mufs auch hier als *Part. rat.* genommen werden. Die Versuche, ihm eine andere Bedeutung zu geben, sind nur daraus hervorgegangen, dafs man übersah, wie jedes Gericht über das Volk Gottes zugleich eine Gnade für dasselbe ist, vgl. Th. 2. S. 339. Hier diese Seite hervorgehoben zu sehen, darf um so weniger befremden, da sie schon in V. 3. und 4. hervortritt. Dafs in dem: ich bin Jehovah, auf die Bedeutung des Namens Gewicht gelegt wird, zeigt das folgende: ich ändere mich nicht. Der Name Jehovah — eigentlich Jahveh, *Fut.* des *V.* הָוָה, die ältere Form für הָיָה, er ist, oder der Seyende — bezeichnet Gott als das reine Seyn, im Gegensatze gegen alles Geschaffene, dessen Seyn immer beziehungsweise ein Nichtseyn ist. Aus der Reinheit des Seyns geht die Unveränderlichkeit des Wesens hervor; weil Gott ist, so ist er auch der er ist, stets derselbe. Und aus der Unveränderlichkeit des Wesens folgt nothwendig die Unveränderlichkeit des auf dem Wesen beruhenden Willens. Hat nun Gott mit Israel einen Bund geschlossen, hat er ihm seine Erwählung versiegelt, so müfste Gott aufhören Jehovah und also wahrer Gott zu seyn, wenn er Israel zu Grunde gehen liefse, und weil er Jehovah, der Seyende, der Unveränderliche ist und bleibt, so übt er jetzt Gericht, um das Bundesvolk vor dem Untergange zu bewahren. — Dieſs ist der einfache Sinn der Stelle. Die-

jenigen, welche an Gottes unveränderliche Heiligkeit und Gerechtigkeit denken, welche die Bestrafung der Sünder herbeirufe, übersehen die enge Beziehung, in der das Jehovah auf die Kinder Jakob, das לֹא שָׁנִיתִי auf das לֹא כְלִיתֶם steht; ebenso auch das Ruken unserer Stelle auf Exod. 3, 13. ff. und 6, 3., wo Gott, ehe er aus אֱלֹהִים Jehovah wird, durch die Erfüllung seiner Verheifsungen sich feierlich als solchen einsetzt. — Nach dem Vorgange von Venema erklärt Eichhorn (Th. 3. p. 409.): denn ich bin Jehovah, ich ändere mich nicht, darum seyd ihr Israeliten nicht schon längst aufgerieben. Allein abgesehen davon, dafs das כִּי dann gar keine passende Deutung zuläfst, ist diese Erklärung schon deshalb zu verwerfen, weil sie das כְלִיתֶם anders auffafst, wie das שָׁנִיתִי, dem es genau correspondirt. — Übrigens ist das לֹא כְלִיתֶם ebenso Erklärung des Bne Jakob, und Folgerung aus demselben, wie das לֹא שָׁנִיתִי aus dem Jehovah, so dafs derselbe Sinn da seyn würde, wenn auch blofs stände: כִּי אֲנִי יְהוָה וְאַתֶּם בְּנֵי יַעֲקֹב. Die Söhne Jakob sind zugleich Söhne Israel. Israel aber bedeutet nach der von Gott selbst bei der feierlichen Ertheilung dieses Namens an den Stammvater und in ihm an die Nachkommen gegebenen Deutung, Gen. 32, 29., Gotteskämpfer, denjenigen, der durch Gebet und Flehen Gott besiegt hat, ihn nicht gelassen, bis er gesegnet, durch alle Hindernisse und Versuchungen zu seiner Gnade hindurchgedrungen, vgl. auch Hos. 12, 4. In dem Kampfe mit Gott ist auch der Kampf mit den Menschen bestanden, die nur als Gottes Werkzeuge schaden und vernichten können, vgl. Gen. l. c., und wo einmal eine ganze Gemeinde diesen Sieg errungen und ihre Erwählung fest gemacht hat, da mufs Israel so gewifs Israel bleiben, als Gott Jehovah ist. Die Einzelnen, welche blofs den Namen und Schein der Söhne Israels tragen, die ungetreuen Söhne, Deut. 32, 10., die Seelen, welche ausgerottet sind aus ihrem Volke, weilsie den Bund zu nichte gemacht haben (vgl.

S. 52.), können nicht blofs, sie müssen durch Gottes Gerichte vernichtet werden, aber das Ganze kann nie Vernichtung treffen. Parallelstellen sind, was Jehovahs Unveränderlichkeit im Allgemeinen betrifft, Num. 23, 19.: „Gott ist kein Mann, dafs er lüge, und kein Menschensohn, dafs ihn gereue. Sollte er sprechen und nicht thun, und reden und nicht ausrichten?" 1 Sam. 15, 29.: „Auch lüget die Ewigkeit Israels (diefs die einzige begründete Deutung des נֵצַח יִשְׂרָאֵל) nicht, und reuet ihn nicht; denn kein Mensch ist er, dafs ihn reue" — in welchem Ausspruche Samuels an Saul eine deutliche Beziehung stattfindet auf den vorher angeführten aus den Weissagungen Bileams. Jac. 1, 17.: παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ, ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα. Parallelstellen in Bezug auf Israels, auf Jehovahs Unveränderlichkeit gegründete Unvertilgbarkeit Jerem. 30, 11.: „Denn mit dir bin ich, spricht der Herr, dich zu erretten; denn zu nichte werde ich machen alle Heiden, unter die ich dich zerstreut habe, nur dich werde ich nicht zu nichte machen". Thren. 3, 22. 23.: „Gnade des Herrn! denn nicht sind wir zu nichte geworden; nicht geschwunden ist seine Barmherzigkeit. Neu ist sie jeden Morgen, grofs ist deine Treue".

Der Abschnitt Cap. 3. V. 13—24.

V. 13. Ihr thut mir Gewalt an mit euren Reden, spricht der Herr, und ihr sprechet: was bereden wir denn gegen dich? — Sehr bezeichnend Calvin: *significat talem fuisse proterviam, quae nullis rationibus posset compesci: quemadmodum videmus homines, ubi semel abrepti sunt sua amentia et rabie, vociferari, ita ut locum non relinquant v. monitionibus, v. sanis consiliis. Initio obmurmurant, et tantum audiuntur susurri, sed ubi acquisierunt sibi licentiam, tunc emittunt furiosos suos clamores*

in coelum. Das חָזַק mit עַל stark seyn über Jemanden, immer s. v. a. Gewalt anthun, überwältigen. So z. B. Ez. 3, 14: „und die Hand des Herrn wurde stark über mir", überwältigte mich. Exod. 12, 33.: „und Mizraim wurde stark über das Volk, dafs es sie eiligst entliefs aus dem Lande" — es that ihm Gewalt an, vgl. 6, 1: „mit starker Hand, mit Gewalt, wird er euch entlassen, ja mit starker Hand wird er euch wegtreiben". 2 Chron. 27, 5. 2 Sam. 24, 4. Dan. 11, 5. Die Bedeutung *gravis, durus, molestus fuit*, welche die Ausll. gewöhnlich hier annehmen, ist nicht durch den Sprachgebrauch gesichert, und die Bedeutung Gewalt anthun, schon wegen des, sie angenommen, genau entsprechenden הוֹגִיעַ in C. 2, 17. vorzuziehen. Gott zügelt seinen Zorn, Jes. 48, 9., aber sie gehen in ihrer Frechheit so weit, dafs ihm die Geduld endlich reifst. — Das נִדְבַּר wird Ez. 33, 30. erklärt durch: „reden einer mit dem andern und Mann mit seinem Bruder". Dafs man an *sermones mutuos* zu denken habe, zeigt aufser der Form, welche nicht reden schlechthin bedeuten kann, schon die Rede selbst hier V. 14. 15. und C. 2, 17.; sie sprechen nicht etwa zu Gott, sondern unter einander von Gott; ebenso die entgegengesetzte Rede der Frommen, welche ebenfalls, wie schon das אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ zeigt, eine Besprechung ist. Die reciproke Bedeutung von *Niph.* (Beispiele bei Ewald S. 192.) erklärt sich ebenso leicht, wie die reflexive. Bei beiden wird nur die Handlung ausgedrückt; der oder die Handelnden müssen aus dem Zusammenhange hinzugedacht werden.

V. 14. Ihr sprechet: Eitel ist's Gott dienen, und was für Gewinn, dafs wir hüten seine Hut und trauernd einhergehen vor dem Herrn der Heerschaaren? Die im Pentateuch aufserordentlich häufige, und aus ihm entnommen auch in einigen späteren Büchern (Ezech. und Chronik) mehrfach vorkommende, in den Schriften aus dem mittleren Zeitraum sehr seltene Redensart שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת mit nachf. Gen., wird fast durchgängig falsch aufgefafst. Wie we-

nig man damit aufs Reine zu kommen weifs, zeigt schon, dafs man sie an der einen Stelle so, an der andern so übersetzt, da doch bei einer so eigenthümlichen Redensart nicht ohne die zwingendsten Gründe Verschiedenheit der Bedeutungen angenommen werden darf. Gesen. und De Wette erklären an den meisten Stellen das מִשְׁמֶרֶת durch Gesetz, Befehl, Gebrauch, die ganze Redensart durch: beobachten, was gegen jemand zu beobachten ist. Dagegen aber genügt schon allein Jos. 22, 3.: „und ihr sollt hüten die Hut des Gebotes des Herrn, eures Gottes". Dazu kommen dann noch andere Stellen, welche diese Bedeutung gar nicht zulassen, wie 1 Chron. 12, 29. Num. 3, 6. Ez. 40, 45. 16. Lev. 1, 53., 18, 3—5. Das Richtige ist wohl ohne Zweifel Folgendes. Das מִשְׁמֶרֶת (vgl. über das *Fem.* bei den *Nomm.* mit מ, wodurch das *Abstractum* bestimmter ausgedrückt wird, Ew. S. 315.) hat die Bedeutung Achtung, Wahrnehmung, Sorge, vgl. z. B. Num. 18, 8.: „siehe ich gebe dir die Wahrnehmung meiner Hebopfer"; andere Stellen bei Gesen. Die Achtung Jemandes oder einer Sache achten, ist seiner oder ihrer wahrnehmen. Diese Bedeutung ist ohne eine einzige Ausnahme auf alle Stellen anwendbar, wo die Redensart vorkommt. Dies wollen wir noch durch Beispiele aus den verschiedenen Klassen zeigen: Gen. 26, 5.: „zum Lohne dafür, dafs Abraham gehört hat auf meine Stimme und mein wahrgenommen, meiner Gebote, meiner Verordnungen und meiner Gesetze", vergl. Levit. 8, 35., 18, 30., 22, 9. Num. 9, 19. 23. 2 Chron. 23, 6. 1 Regg. 2, 3. („alles Volk soll des Herrn wahrnehmen", aus Achtung vor ihm nicht in die heiligen Örter einbrechen), 1 Chron. 12, 29.: „und bis dahin nahm ihr gröfserer Theil wahr des Hauses Saul" (vergl. das καταναοεῖν Hebr. 3, 1.), Num. 3, 6—8.: „Führe herzu den Stamm Levi, und lafs ihn treten vor Aharon, den Priester, dafs sie ihm dienen, und sie sollen wahrnehmen seiner und der ganzen Gemeinde vor dem Versammlungszelte, dafs sie thun den Dienst der Woh-

nung, und sie sollen wahrnehmen aller Geräthe des Versammlungszeltes, und wahrnehmen der Kinder Israel". Ez. 44, 8.: „und ihr habt nicht wahrgenommen meiner Heiligthümer, sondern stelltet euch solche an, die meiner Heiligthümer wahrnähmen". V. 14. 15., 40, 45. 46. 1 Chron. 23, 32. Levit. 1, 53., 18, 4. 5. Num. 18, 3—5. — Das קְרַנִּית, *atrate*, bezeichnet den äufseren *habitus* beim Fasten. Das Schwarz ist die Trauerfarbe, vgl. Ps. 35, 14., 39, 7., 42, 10. Coh. 9, 8.; zugleich aber waren die Trauer- und Bufsgewänder aus sehr grobem Stoffe, und ihr Tragen unmittelbar auf dem Leibe eine Art von Pönitenz. Indem man sich selbst hart behandelte (der *term. techn.* im Pent. für das Fasten ist עִנָּה נֶפֶשׁ, die Seele casteien; das צוּם mit seinen *derivatis* kommt merkwürdiger Weise im ganzen Pent. noch nie vor), gab man eine thatsächliche Erklärung ab, dafs man sich als Sünder erkenne, und jeder Strafe für würdig achte. Hier ist besonders die Rede von freiwilligem Fasten, bei dem die Meinung der Verdienstlichkeit besonders nahe liegt, theils des ganzen Volkes, vergl. Jo. 2, 15. Richt. 20, 26. 1 Sam. 7, 6., 31, 13., theils Einzelner. Auf die freiwilligen Casteiungen der letzteren nimmt schon das Gesetz Rücksicht, vgl. Num. 30, 14., welches nur in Bezug auf das Versöhnungsfest das Fasten ausdrücklich gebietet, vergl. Levit. 16, 29. 31., indirecte aber auch jenes freiwillige Fasten. Denn da es Bufse verlangt für jede Sünde, das Fasten aber die damals übliche Verkörperung der Bufse war, so dafs man sich kaum das Bezeichnete ohne Zeichen denken konnte, so wurde eigentlich das erstere in dem letzteren mitgeboten. — Das מִפָּנַי — behauptet man meist — stehe hier nach späterem Sprachgebrauche für לְפָנַי. Allein sowohl hier, wie an den andern angeführten Stellen, ist zu dieser Annahme auch nicht der geringste Grund vorhanden. Das Fasten wird als von dem Angesichte des Herrn ausgehend bezeichnet, weil man es um seinetwillen übernimmt, und eben deshalb findet das Volk es so ungerecht, dafs es keinen Gewinn davon hat. Ebenso

Hagg. 1, 12.: „und das Volk fürchtete sich מִפְּנֵי יְהוָה, vor dem Herrn", s. v. a., von dem Herrn aus. 1 Regg. 22, 19.: „weil weich geworden dein Herz, und du dich gedemüthigt מִפְּנֵי יְהוָה". Noch führt Winer für die Bedeutung *coram* Levit. 19, 32.: מִפְּנֵי שֵׂיבָה תָּקוּם an, was aber, wie das Folgende: „und ehren sollst du das Angesicht des Greises" zeigt, zu erklären ist durch: aus Achtung vor dem Alter sollst du aufstehen. Jer. 1, 13. soll es sogar *versus* bedeuten! Das Richtige hat dort schon C. B. Michaelis. — Was nun den Sinn des ganzen Verses betrifft, so darf man den Ausdruck verwerflicher Gesinnung nicht etwa in dem מָה־בֶּצַע suchen. Jene Anforderung der sich über das Spiel von Freude und Leid hinwegsetzenden Resignation paſst wohl für neuere Philosophen, denen Gott ein absolut jenseitiger ist, nicht aber für die Schrift, die nur, weil Gottes Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe sich in der Gegenwart äufsert, auch in der Zukunft ihre Äufserung erwartet. Ἡ εὐσέβεια — sagt der Apostel 1 Timoth. 4, 8. — πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν, ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης. Und wo diese Verheifsung nicht in Erfüllung zu gehen, wo das sichtbar Erscheinende mit ihr in Widerstreit zu seyn scheint, da vernehmen wir nicht selten von wahrhaft Gläubigen eine Klage, welche der hier ausgesprochenen äufserlich ganz ähnlich, und doch nicht wie sie sündlich ist, vgl. z. B. Ps. 73, 13.: „nur umsonst habe ich gereinigt mein Herz, und wasche in Unschuld meine Hände". Das Sündliche liegt hier vielmehr in dem Wahne, dafs ihr blofs äufserlicher Gottesdienst, der noch dazu nach den vorhergehenden Rügen auch als solcher schlecht genug war, ein wahrer Gottesdienst, ihr Fasten, ein Leib ohne Seele, ein Phlegma ohne Spiritus, eine leere Form, ein wahres Fasten sey. Dieſs sah schon Calvin: *Putant vitam suam conformem esse omnibus praeceptis et tamen vix millesimam partem attigerant. — — Est hoc non vulgare in cultu dei, fastu omni deposito et confidentia etiam subacta, timide ambulare*

coram ipso. Sed hypocritae simiarum more imitantur, quod deus exigit vel probat. Interea de corde mutando nulla mentio. — Dafs wir mit diesen Bemerkungen das Richtige getroffen, zeigt deutlich die Vergleichung von Jes. C. 58., welche Stelle der Prophet, auch aus anderweitigen Berührungen mit ihr zu schliefsen, sicher vor Augen gehabt hat. Wird diese Beziehung erkannt, so fällt die auch aus so vielen anderen Gründen verwerfliche Meinung von Venema u. A., der Prophet habe es hier mit wahrhaft Frommen zu thun, von selbst weg. Jesaias, während seine Rüge gewöhnlich gegen die eine zu seiner Zeit vorherrschende Hauptrichtung des Abfalles, den Götzendienst, gerichtet ist, bekämpft hier die andere, diejenige, die nachher im Pharisäismus sich förmlich organisirte und zur Herrschaft erhob. Rückert: „Rüge der blofsen Äufserlichkeit des Gottesdienstes, Dringen aufs Innerliche als Bedingung der Hülfe Gottes". Schon damals war das Fasten dasjenige äufserliche Werk, auf das man am meisten pochte, wodurch man am meisten das Bewufstseyn der inneren *fuga pleni* erstickte. Ganz natürlich; denn unter allen äufseren Werken war das Fasten das Beschwerlichste, bei ihm lag also, den Mangel an Sündenerkenntnifs und den damit eng zusammenhängenden Mangel an Erkenntnifs der Heiligkeit Gottes vorausgesetzt, der Wahn der Verdienstlichkeit am nächsten. Während nun Maleachi die vermeintlich Gerechten mehr ihrem eignen Gewissen überläfst, das er durch die Ankündigung des göttlichen Gerichtes aus seinem Schlummer aufzuwecken sucht, deckt Jesaias ausführlich die Thorheit dieses Wahnes auf: „Rufe mit der Kehle, schone nicht, zeige an meinem Volke ihr Vergehen, und dem Hause Jakob ihre Sünden. Und mich befragen sie jeden Tag, und die Kunde meiner Wege (meiner ihnen unbegreiflich erscheinenden Führungen) begehren sie, wie ein Volk, das Gerechtigkeit gethan und das Recht seines Gottes nicht verlassen; sie verlangen von mir Gerichte der Gerechtigkeit (מִשְׁפְּטֵי צֶדֶק, vgl. das אַיֵּה אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט

C. 2, 17.), das Nahen Gottes (קִרְבַת אֱלֹהִים, vgl. das: und ich nahe mich euch zum Gerichte C. 3, 5.) wünschen sie (יֶחְפָּצוּ, vgl. das אֲשֶׁר־אַתֶּם חֲפֵצִים C. 3, 1.). Warum fasten wir, und nicht siehest du, casteien unsere Seele, und nicht weifst du? Siehe, am Tage eures Fastens findet ihr eure Lust (Gegensatz der Wirklichkeit gegen die Idee, das עִנָּה נֶפֶשׁ, seiner Seele wehe thun; die Erklärung neuerer Ausll.: treibet ihr Geschäft, nicht blofs sprachwidrig, sondern auch sinnentstellend), und alle eure Untergebenen drängt ihr. — — Ist also wohl ein Fasten, das ich erwähle, nnd ein Tag da der Mensch „seine Seele casteit"? zu senken wie eine Binse seinen Kopf, und Sack und Asche anzulegen, das nennst du ein Fasten und einen Tag des Wohlgefallens für den Herrn? Ist nicht das ein Fasten, das ich erwähle, zu lösen die Banden der Gottlosigkeit u. s. w. — Dann wird hervorbrechen wie die Morgenröthe dein Licht, und deine Heilung wird schnell hervorsprossen, und es geht vor dir her deine Gerechtigkeit, und die Herrlichkeit des Herrn wird schliefsen deinen Zug".

V. 15. Und jetzt, wir preisen glücklich die Stolzen, aufgebaut sind die Thäter des Frevels, ja sie versuchen Gott und entrinnen. Die Beziehung auf V. 12. ist schon S. 384. nachgewiesen worden. Schon diese Beziehung zeigt, dafs hier unter den זֵדִים zie Heiden verstanden werden müssen. Das erbaut werden s. v. a. *incrementa capere*, vgl. Jerem. 12, 16. 17., Exod. 1, 21., welche letztere Stelle: „und es geschah, weil die Wehmütter Gott fürchteten, so baute er ihnen Häuser", die Murrenden vielleicht speciell vor Augen haben; wie könnte wohl Gott noch Gott seyn! einst baute er als Gott des Rechtes den Gottesfürchtigen Häuser, jetzt den übermüthigen Verächtern. Die זֵדִים, das grade Gegentheil der יִרְאֵי יְהוָה. Vgl. über die absichtliche Wiederholung des זֵדִים und des עֹשֵׂי רִשְׁעָה in der Antwort des Propheten V. 19. — Welchen Sinn hier das בָּחַן אֱלֹהִים

habe, *experimentum justitiae dei peccando sumere*, erhellt besonders aus der Vergleichung von V. 10. Der Prophet hatte dort das Volk aufgefordert Gott zu prüfen durch wahre Gerechtigkeit, ob er sich nicht durch Segnungen als den Gott des Rechtes erweisen werde. Was bedarf es dieser Prüfung von unserer Seite? antworten die Murrenden. Die Heiden haben ja schon eine solche angestellt. Sie legen es gleichsam geflissentlich darauf an, Gottes Gerechtigkeit durch ihre Frevel zur Äufserung zu bringen. Besteht nun Gott in dieser Prüfung nicht, zeigt er nicht seine Gerechtigkeit durch ihre Bestrafung, wie dürften wir hoffen, dafs er sich durch Ertheilung von Segnungen gegen uns als den Gott des Rechtes bewähren werde.

V. 16. Da beredeten sich die Gottesfürchtigen untereinander, und der Herr merkte auf und hörte, und geschrieben ward ein Gedenkbuch vor ihm den Gottesfürchtigen und die seines Namens gedenken. Den gottanklagenden Gesprächen der sich fromm dünkenden gottlosen Masse (vgl. das ganze Volk in V. 9.), werden hier die gottrechtfertigenden des wahrhaft frommen Häufleins entgegengestellt. Das אָז, da, zeigt, dafs die letzteren durch die ersteren veranlafst und ihnen entgegengesetzt sind. Damit ist der Inhalt ihrer Gespräche hinlänglich bezeichnet, und es bedurfte um so weniger einer wörtlichen Anführung ihrer Theodicee, da sie im Wesentlichen identisch seyn mufste mit der von dem Propheten selbst gegebenen. Sie sprachen dasselbe, was Petrus in ganz ähnlichem Falle, in den letzten Zeiten des Jüdischen Staates, als der zur höchsten Reife gelangte Geist des Murrens wider Gott von den Juden auch auf die schwächeren Judenchristen überging — eine Thatsache, deren Erkenntnifs allein den Schlüssel zum Verständnifs des zweiten Briefes Petri liefert, wie auch der Brief an die Hebräer nothwendig die Annahme einer Einwirkung des damaligen Jüdischen Zeitgeistes auch auf die Erwählten aus dem Judenthume erfordert, analog derjenigen, welche in unserer Zeit der revolutionäre Zeitgeist

auch auf manche Christen ausübt; man denke als Gegenbild der Verführer, welche der Apostel bekämpft, nur an solche, wie den Abbé Lamennais — vgl. 2 Petr. 3, 9.: οὐ βραδύνει ὁ κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται· ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ἡμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι. V. 15. καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε. V. 17.: ὑμεῖς οὖν, ἀγαπητοὶ, προγινώσκοντες φυλάσσεσθε, ἵνα μὴ τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ συναπαχθέντες, ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ. — Da also der Inhalt der Gespräche der Frommen hinreichend bestimmt ist, so hat man gar keine Ursache, mit v. Til, J. D. Michaelis, Bauer, Theiner u. A. durch sprachwidrige Erklärung dem Propheten eine wörtliche Anführung aufzuzwingen. Sie übersetzen: dagegen sprechen die Verehrer Jehovahs unter sich: Jehovah merkt u. s. w., wogegen schon das zu bemerken hinreicht, dafs das *Fut.* mit *Vav conv.* nie Anfang einer ganz neuen Rede seyn kann. Es versteht sich übrigens von selbst, dafs wir hier eine geschichtlich eingekleidete Ermahnung an die Frommen vor uns haben. Der Prophet, indem er beschreibt, was sie gethan, zeigt ihnen, was sie thun sollen, und zwar nachdrücklicher, als wenn er es in der Form des Sollens ausspräche. Er zeigt dadurch, dafs es eigentlich keiner Ermahnung bedarf, dafs der Glaube sich seiner Natur nach so ausspricht, und dafs, wer sich nicht so ausspricht, auf den Glauben verzichten mufs. Wie die Ermahnung, so ist auch die Verheifsung geschichtlich eingekleidet. Calvin: *voluit hac congerie verborum fideles magis hortari, quoniam indubia sit eorum merces, simulac sese deo addixerint, quoniam deus non caecutiet ad ipsorum pietatem.* — Das Bild der Aufzeichnung in ein vor dem Herrn liegendes Gedenkbuch, ist wohl von der Sitte der Perser entnommen, bei denen die Namen derer, die sich um den König verdient gemacht hatten, mit Benennung ihrer Verdienste in ein Buch eingetragen wurden, um zu seiner Zeit Belohnung zu

erhalten, vergl. Esth. 6, 1.: „der König befahl zu bringen אֶת־סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת דִּבְרֵי הַיָּמִים, und sie wurden vorgelesen vor dem Könige". Dan. 7, 10. Jahn Archäol. 1, 1. p. 472.

V. 17. Und sie sind mein, spricht der Herr der Heerschaaren, auf den Tag, da ich schaffe Eigenthum, und schonen werde ich ihrer, wie ein Mann schonet seines Sohnes, der ihm dienet. Hier der Grund der Eintragung in das Gedenkbuch. Viele Ausll. verbinden das סְגֻלָּה mit וְהָיוּ לִי: und sie werden mir Eigenthum an dem Tage, den ich schaffe. Allein ein Führer von so bewährter Treue, wie die Accente, darf nicht auf den ersten Schein und Verdacht hin verlassen werden. Bei näherer Untersuchung aber schwindet hier jede Veranlassung dazu. Die Erklärung, die den Accenten zu Grunde liegt, zeigt sich dann sogar noch als einen besseren und nachdrücklicheren Sinn gebend. Es wird nämlich bei ihr, ganz in Übereinstimmung mit V. 18., besonders hervorgehoben, was hier so wichtig war, dafs der Zweck jenes grofsen bevorstehenden Tages der sey, eine סְגֻלָּה zu schaffen, unter Israel selbst die Scheidewand aufzurichten, die nach der Meinung jener Heuchler nur zwischen dem ganzen fleischlichen Israel und den Heiden bestehen sollte, diejenigen, welche schon der Sache nach ausgerottet waren aus ihrem Volke, auch äufserlich auszurotten, den heuchlerischen זֵדִים die Maske der יִרְאֵי יְהוָה abzureifsen, und die letzteren aus dem Incognito zu ziehen, in das sie, wegen der den Lauf der göttlichen Gnade aufhaltenden und die Gerichte Gottes über das ganze Volk herbeiziehenden Gemeinschaft mit den Gottlosen, gehüllt waren. Das סְגֻלָּה heifst nicht Eigenthum im Allgemeinen, sondern ein besonders werthes und kostbares, von allem übrigen abgesondertes Eigenthum, vgl. Coh. 2, 8.: „ich sammelte mir auch Silber und Gold, und eine סְגֻלָּה, eine Elite, von Königen und Provinzen". (Auch das ihm in den LXX. und dem N. T. mehrfach entsprechende περιούσιος bedeutet nicht, wie Schleusner, Wahl u. A. behaupten, *pro-*

prius alicui, *peculiaris*, sondern richtig die *Gloss. in Oct.* περιούσιον, ἐξαίρετον). Hier findet eine deutliche Beziehung statt auf diejenigen Stellen im Pentateuch, wo das סְגֻלָּה von dem Volke Israel im Gegensatze gegen die Heiden vorkommt, vgl. Ex. 19, 5.: „und jetzt, wenn ihr hören werdet auf meine Stimme und bewahren meinen Bund, so werdet ihr mir סְגֻלָּה aus allen Völkern". Deut. 7, 6.: „denn ein heiliges Volk bist du dem Herrn, deinem Gott; dich hat der Herr, dein Gott, erwählt, dafs du ihm seyst לְעַם סְגֻלָּה aus allen den Völkern, die auf der Erde sind". 26, 18. (Ps. 135, 4.). Wie damals am Sinai sich Gott Israel zur סְגֻלָּה machte aus allen Völkern, so macht er jetzt aus dem ganzen fleischlichen Israel sich das wahre Israel zur סְגֻלָּה, oder vielmehr er läfst diejenigen allein als seine סְגֻלָּה erscheinen, die stets allein es waren. Denn dafs dieſs angekündigte neue Machen einer סְגֻלָּה nur als eine Fortsetzung jenes ersten, als eine vollkommnere Realisirung der Idee zu betrachten ist, aus der es hervorging, dafs die Gottlosen eigentlich nie Theil an der סְגֻלָּה hatten, zeigt ja das „wenn ihr hören werdet auf meine Stimme, und bewahren meinen Bund". In diesem wenn ist schon indirecte die Weissagung enthalten, die hier ausdrücklich ausgesprochen wird. Gott kann nach ihm gleich wenig leiden, dafs die, welche die gestellte Bedingung erfüllen, fortdauernd wegen der Gemeinschaft mit den Nichterfüllenden der Verheifsung verlustig geben, und dafs die Nichterfüllenden um der Erfüllenden willen als סְגֻלָּה behandelt werden. Nach den durch die ganze Geschichte hindurchgehenden vorbereitenden Sichtungen mufs endlich eine grofse Sichtung eintreten, durch welche die Nichtbeschnittenen am Herzen den Nichtbeschnittenen am Fleische gleichgestellt werden, vgl. Jerem. 9, 24. 25. Diese grofse Scheidung fand bei der Erscheinung Christi statt. — Bei der von uns gebilligten Erklärung tritt auch die Beziehung auf die Klage der Murrenden deutlich hervor. Dafs Gott keine סְגֻלָּה mache, war ihr Gegenstand; Gott wird dereinst eine סְגֻלָּה machen, antwortet

der Prophet, aber zu eurem eignen Schaden, zum Segen derer, die wahrhaft Gottesfürchtige sind, nicht derer, die sich in thörichter Einbildung dafür halten. Ganz analog ist die Beziehung auf die Klage in V. 5.: ihr fragt, wo ist der Gott des Rechtes, er nahet schon; aber um sich in eurer Bestrafung als solchen zu beweisen. — Der Ausdruck schonen, für zärtliche Liebe beweisen, erklärt sich aus dem Gegensatze gegen die Nichtschonung der Nichtsöhne. Ein ganz ähnlicher stillschweigender Gegensatz 1 Sam. 23, 21., wo Saul mit Rücksicht auf das schonungslose Bezeigen Anderer zu den Siphiten spricht: gesegnet seyd ihr dem Herrn, כִּי חֶמַלְתֶּם עָלָי. Die Verkennung dieses Gegensatzes hat Bemerkungen hervorgerufen, wie die von Hieron.: *parcet eis, quia omnis homo sub peccato*, und Calvin: *hic proph. remissionem peccatorum designat, qua opus habemus in bonis operibus. — — sine ejus indulgentia, quidquid afferimus, repulsa potius, quam favore dignum.* — Das: der ihm dienet, steht mit besonderem Nachdrucke. Soll sich die väterliche Liebe in ihrer ganzen Stärke zeigen können, so mufs bei dem Sohne mehr vorhanden seyn, als die blofse leibliche Abstammung, welche nur die erste Grundlage des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn bildet; er mufs durch freie That des Willens zum Sohne geworden seyn. Ähnlich bei Israel im Verhältnifs zu Gott. Der leiblichen Abstammung steht die Aufnahme in die Kindschaft Gottes durch die Beschneidung gleich. Auf sie sich stützend, wähnten Viele, dafs es nun nichts weiter bedürfe, um Anspruch auf Gottes väterliches Bezeigen machen zu können. Der Prophet aber weist darauf hin, wie das Überkommene, falls es ein Äufseres bleibe, weit entfernt, Ansprüche zu gewähren, nur dazu diene, gröfsere Verantwortung zu begründen, schonungsloses Bezeigen herbeizuführen.

V. 18. Und sehen werdet ihr wieder den Unterschied von Gerechtem und Frevler, von der Gott dienet und der ihm nicht dienet. Die deutliche Beziehung

hung auf die Klage der Murrenden, dafs Gott keinen Unterschied mache zwischen den Gerechten und den Frevlern, ein Gegensatz, der ihnen zusammenfiel mit dem rein äufserlichen Israels und der Heiden, zeigt, dafs die Anrede hier an die Heuchler gerichtet ist. Ihr werdet erfahren, dafs eure Klage ungegründet ist, aber zu eurem eignen Schaden. Das: ihr kehret zurück, bezieht sich auf frühere Scheidungen, z. B. die in Ägypten (vgl. Exod. 11, 7.: „damit ihr erkennet, dafs der Herr unterscheidet zwischen Ägypten und zwischen Israel"), auf die sich die Heuchler beriefen, und daraus zu erweisen suchten, dafs Gott jetzt, wo gar keine Spuren einer solchen Unterscheidung zu finden, nicht mehr Gott seyn könne. Das בֵּין nehmen die meisten Ausll. nach dem Vorgange von De Dieu *(videbitis interstitium s. discrimen justi ad improbum)* als *Nomen.* Allein diese Auffassung ist durchaus unstatthaft, da unter der Masse von Stellen, wo das בֵּין vorkommt, auch nicht eine einzige ist, wo man es als *Nomen* zu nehmen hätte. Wie unsicher in solchem Falle der Schlufs aus dem Ursprunge sey, haben wir schon an einem andern ganz ähnlichen Beispiele, dem תָּוֶךְ gesehen, vgl. Th. 2. S. 75., und das zeigen auch schon hinreichend die lebenden Sprachen. Die Bedeutung zwischen ist hier auch ganz passend. Wir sehen gar nicht, was zwischen dem Gerechten und dem Gottlosen seyn sollte, sagen die Murrenden; es wird eine Zeit kommen, wo ihr das Zwischen des Gerechten im Verhältnifs zum Gottlosen wieder sehen werdet, sagt der Prophet. Auf ähnliche Weise wird eine grofse Scheidung unter dem Bundesvolke selbst angekündigt von Jes. 65, 13. 14.: „Siehe, meine Knechte werden essen, und ihr werdet hungern, siehe, meine Knechte werden trinken, und ihr werdet dursten, siehe, meine Knechte werden sich freuen, und ihr werdet euch schämen. Siehe, meine Knechte werden jauchzen vor Herzenswonne, und ihr werdet heulen vor Herzenswehe", vgl. Dan. 12, 2. In ihrer Vollendung ist diese Scheidung eine jenseitige, vgl. die auf derselben Idee

beruhende und also dem Wesen nach identische Darstellung Matth. 25, 31. ff. Aber so gewifs, als Gott der Gott des Rechtes nicht etwa wird, sondern von Ewigkeit her und durch alle Zeiten hindurch ist, so gewifs mufs auch das Fegen der Tenne, das Verbrennen der Spreu und das Sammeln des Waizens in die Scheune durch alle Zeiten hindurchgehen.

V. 19. Denn siehe, der Tag kommt brennend wie der Ofen, und es sind alle Übermüthigen und alle Frevelthäter Spreu, und es verbrennt sie der kommende Tag, spricht der Herr der Heerschaaren, der nicht lassen wird ihnen Wurzel und Zweig. Im vorigen Verse war eine grofse Scheidung angekündigt worden zwischen den Gerechten und den Gottlosen. Hier wird nun das Verderben geschildert, was diese Scheidung über die Gottlosen, in den beiden folgenden Versen der Segen, den sie über die Frommen bringen wird. Die Ausll. theilen sich hinsichtlich des hier angekündigten Tages. Venema: *alii ultimum et universale judicium in fine mundi, alii particulare in Judaeos per Romanos, pauci utrumque.* Fafst man aber auch mit den letzteren die beiden ersten Beziehungen zusammen, so hat man noch nicht die ganze Wahrheit, so wenig wie man sie bei gleicher Ansicht in Bezug auf die Verkündung Christi bei Matthäus C. 24. und 25. hat. Wie wäre man wohl berechtigt, in der Zeit von dem Aussprechen der Weissagung an, bis zur Römischen Zerstörung, die grofsartigen Realisirungen der hier ausgesprochenen Idee auszuschliefsen, wie die zur Zeit der Maccabäer, wo die ἄνομοι, παράνομοι, ἐργαζόμενοι τὴν ἀδικίαν, ἀσεβεῖς, ἄνδρες λοιμοὶ, wie sie in den Büchern der Maccabäer mit Rücksicht auf unsere Weissagung und auf ähnliche genannt werden, die von ihnen verspottete Wahrheit, dafs Gott der Gott des Rechtes ist, durch die Erfahrung kennen lernten, wie die unscheinbaren und nur dem Auge des Glaubens erkennbaren Realisirungen, die sich durch diesen ganzen Zeitraum hindurchziehen, mit Einschlufs der Offenbarung

der göttlichen Gerechtigkeit in den einzelnen Schicksalen einzelner Individuen. Mit welchem Rechte will man den ganzen Zeitraum von der Zerstörung Jerusalems bis zum Weltgerichte als nicht hieher gehörig betrachten, gleich als ob in dem grofsen Buche der Geschichte nur das erste und letzte Blatt mit dem Finger Gottes beschrieben, das Übrige leer gelassen sey? Gottes Gericht über den falschen Saamen, die todten Glieder seiner Gemeinde, wird hier beschrieben, seiner Gemeinde, die durch alle Jahrhunderte ein und dieselbe ist, so dafs die Weissagung nicht etwa als mit den Zeiten des N. T. abgethan betrachtet werden kann, und die Erfüllung der Weissagung beginnt grade da, wo ihr Gegenstand, das Gericht, was nie ein fernes ist, und schreitet mit dem Gerichte fort durch alle Zeiten bis zu ihrem Ende. Nicht blofs, sondern nur am sichtbarsten tritt sie mit ihm hervor am Ende der beiden Öconomien (der letzteren sofern sie ein Gnadenreich ist). — In Bezug auf das הִנֵּה bemerkt Calvin: *quasi in rem praesentem vocat Judaeos, ut intelligant non procul distare, sed jam imminere suis capitibus dei vindictam.* Dem verzehrenden Feuer steht im folgenden Verse die erquickende Sonne entgegen. Das כַּתַּנּוּר, wie der (brennende) Ofen, dient zur Verstärkung. Im Glühofen brennt das Feuer schärfer, wie in freier Luft. Feuer, das Spreu und Stoppeln verzehrt, als Bild des Unterganges der Gottlosen schon Jes. 5, 24.: „Darum, wie Spreu verzehrt des Feuers Zunge und wie Gras der Flamme zusammensinkt, wird ihre Wurzel wie der Wurmfrafs werden, und ihre Blüthe wie Staub aufsteigen, denn verworfen haben sie das Gesetz des Herrn der Heerschaaren, und das Wort des Heiligen in Israel verachtet". Das זֵדִים und das עֹשֵׂה רִשְׁעָה steht in deutlicher Beziehung auf V. 15., euch, die ihr es vor allen seyd, nicht die, welche ihr also nennt. Calvin: *detracta larva videbitis, ubinam sit impietas; nempe quia in vobis residet, ideo etiam sustinebitis poenam, quam meriti estis, et hoc est illud reverti, cujus antea meminit.*

Das אֲשֶׁר ist nicht auf den Herrn, sondern auf den kommenden Tag zu beziehen. Derselbe Gegensatz von Wurzel und Zweig Hiob 18, 16.: „unten vertrocknen seine Wurzeln und oben vertrocknet sein Zweig", vgl. Schultens zu der Stelle und Vitr. zu Jes. 5, 24.

V. 20. Und es gehet auf euch, die ihr meinen Namen fürchtet, Sonne der Gerechtigkeit, und Heilung ist unter ihren Schwingen, und ihr gehet aus und hüpfet wie die Kälber der Mast. Das שֶׁמֶשׁ צְדָקָה ist eine Art von *Nom. comp.*, Gerechtigkeitssonne. Die Sonne ist die Gerechtigkeit selbst. Mit der leiblichen Sonne wird sie verglichen, weil sie, jetzt verdunkelt, dann hell strahlen, besonders aber, weil sie den Elenden reiche Erquickung gewähren wird. Erklärungen des צְדָקָה, wie die durch Glück oder durch Güte, Freigebigkeit, sind ohne weiteres zu beseitigen, vgl. Th. 2. S. 425. Die Gerechtigkeit aber ist nicht die subjective, sondern die auf Grund derselben von Gott ertheilte, welche das Heil zur unzertrennlichen Begleiterin hat, oder eigentlich das Heil selbst ist, nur nach einer andern Betrachtungsweise, als thatsächliche Rechtfertigung und Gerechterklärung, vgl. z. B. Ps. 132, 9.: „deine Priester mögen anziehen Gerechtigkeit und deine Frommen jubeln". An die Rechtfertigung = Sündenvergebung darf man hier nicht denken. Dieſs würde dem ganzen Contexte zuwider seyn, da in ihm von dem Gerichte, von der grofsen Scheidung zwischen denen die Rede ist, die schon gerecht oder noch gottlos sind, vgl. V. 18. Hier ist die Erwähnung der Sündenvergebung ebenso wenig an ihrer Stelle, wie Matth. 25, 31. ff. Der Gerechtigkeit entspricht hier vielmehr die ἀπολύτρωσις Luc. 21, 28., mit der die Herrschaft des Scheines aufhört, die Harmonie zwischen Äufserem und Innerem hergestellt, und alles Verborgene, es sey gut oder böse, ans Licht gebracht wird. Die Väter, von Justinus an, verstehen unter der Sonne der Gerechtigkeit Christum, vgl. Suicer p. 1320., und ihnen folgen auch bei weitem

die meisten späteren Ausll., vgl. die Nachweisungen bei Joh. Heinr. Majus, *de Christo sole justitiae*, Giefsen, 1710. Diese Erklärung ist in der Hauptsache vollkommen begründet. Derjenige, durch den die Gerechtigkeit den Frommen zu Theil werden soll, mit dessen Erscheinen ihnen die Sonne der Gerechtigkeit aufgeht, ist nach 3, 1. der מַלְאַךְ יְהוָה, der himmlische Mittler des Bundes, der seine Verheifsungen und seine Drohungen realisirt, der λόγος. Auszusetzen aber ist an dieser Erklärung ein Doppeltes. 1. Sie findet hier eine bestimmte Erwähnung der Person Christi, er selbst soll die Sonne der Gerechtigkeit seyn, da doch hier die Gerechtigkeit als die Sonne bezeichnet wird. Dieser Unterschied betrifft blofs die Form. Denn derjenige, welcher die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen läfst, kann auch selbst als die Sonne der Gerechtigkeit betrachtet werden, so wie der Friedenbringer Mich. 3, 5. selbst Friede genannt wird. 2. Sie versteht unter der Gerechtigkeit wenigstens vorwiegend die Sündenvergebung. So erklärt z. B. Luther zu der Stelle, die Sonne der Gerechtigkeit, durch: die gerecht macht, die solchen Glanz gibt, dadurch die Leute gerecht werden, und erlediget von Sünden. Diese Differenz ist wesentlicher. Nach den Gerichten der Gerechtigkeit, darnach, dafs Gott einem jeglichen gebe nach seinen Werken, den Gerechten und den Ungerechten, hatten die Murrenden verlangt; auf das Gericht, die Belohnung der Frommen und die Bestrafung der Gottlosen, beschränkt sich die Ankündigung des Propheten. Die Sündenvergebung gehört also nicht hieher; sie ist mitbeschlossen in der mehr beiläufigen Ankündigung, dafs Gott seinen Boten senden werde, damit er den Weg bahne vor ihm. Wer diesen sein Amt an sich ausüben läfst, der erhält die Vergebung der Sünden; wer es nicht thut, über dem bleibt der Zorn Gottes. Ist der Herr selbst erst gekommen, so gilt es nicht mehr Änderung des Verhältnisses zu ihm, sondern nur Offenbarung desselben. Unsere Stelle ist also parallel solchen wie Ps. 102, 4.: „es geht auf ein Licht den

Gerechten in der Finsternifs". — Flügel werden, wie hier der Sonne, der Morgenröthe beigelegt, Ps. 139, 9., dem Winde Ps. 104, 3., an beiden Stellen zur Bezeichnung der Schnelligkeit, vgl. Macrob. Sat. 1, 19.: *hoc argumentum Aegyptii lucidius absolvunt, ipsius solis simulacra pennata fingentes.* Eurip. *Ion v.* 122.: ἅμ' ἠελίου πτέρυγι ϑοᾷ. Virgil. *Aen. l.* 8. *v.* 396.: *Nox ruit et fuscis tellurem amplectitur alis.* Auf der Antoninischen Säule wird Jupiter selbst unter dem Bilde einer geflügelten Sonne dargestellt. Hier sind nun die Flügel entweder als dasjenige zu betrachten, womit die Sonne herbeieilt, um die Heilung zu bringen, oder als dasjenige, was sie schützend und erwärmend über die Ihrigen ausbreitet, vgl. Ps. 91, 4. Bei dem: Heilung, wird auf die heilende, erquikkende und belebende Kraft der natürlichen Sonne gesehen. Der Winter und die Nacht des Leidens hat die Gerechten matt und elend gemacht. Durch das ausgehen wird der frühere Zustand als ein solcher der Eingeschlossenheit und Gefangenschaft bezeichnet. Nun werden sie aus ihren dumpfen Löchern auf die freie, vom hellen Sonnenglanze beschienene Flur geführt.

V. 21. Und ihr zertretet die Gottlosen; denn seyn werden sie Asche unter euren Fufssohlen am Tage, den ich schaffe, spricht der Herr der Heerschaaren. Das Bild der Asche sieht zurück auf das Bild des Feuers in V. 19. Der Anfechtung aus dem Glücke der Gottlosen wird begegnet durch die Hinweisung auf den vom Herrn festgesetzten Tag, der Alles ändern wird. Parallel ist das μακάριοι οἱ πραεῖς ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν.

V. 22. Gedenket des Gesetzes Mosis, meines Knechtes, das ich befohlen habe ihm auf Horeb für ganz Israel, Gesetze und Rechte. Dieser Ausspruch, auf dessen hohe Wichtigkeit die LXX. dadurch aufmerksam machen wollten, dafs sie ihn an das Ende des ganzen Buches versetzten, die Masorethen durch die *littera majuscula* ך, wird von

den älteren Ausll. gewöhnlich ganz falsch aufgefafst, indem sie ein vorläufig hinzudenken. So z. B. v. Til.: *hoc studium commendat, quamdiu forent in exspectatione Christi, destituti prophetis. — usque dum mittatur Elias ille.* Michaelis: *totius Pentateuchi doctrinam interim rectius, quam adhuc factum est, vobis observate, donec meliora per adventum meum affulserint.* Zu dieser Einschiebung des vorläufig hat man gar keine Berechtigung. Denn Elias bringt nichts Neues; er macht nur das Alte wieder lebendig; der Bundesengel erscheint nicht lehrend und gesetzgebend, sondern richtend. Ebenso wenig aber hat man dazu irgend Veranlassung. Das Gesetz kommt hier — was man eben übersehen hat — nach seinem Wesen als Abdruck der Heiligkeit Gottes in Betracht, gradeso wie Matth. 5, 17. In dieser Eigenschaft ist es mit Gott gleich ewig, und kein Jota und kein Strich von ihm kann vergehen. Nur von diesem Standpunkte aus gewinnt man die rechte Einsicht in den Zusammenhang dieses Ausspruches mit dem Vorhergehenden und Folgenden. Gericht hat der Prophet angekündigt; hier führt er dasselbe auf seinen Grund zurück und zeigt somit auch, wie das ganze Volk und wie jeder Einzelne ihm entfliehen kann. Gottes Gesetz und sein Volk sind unzertrennlich. Wird das Gesetz nicht in dem Volke erfüllt, was mit der Heiligung des Namens Gottes auf eins herauskommt — denn das Gesetz hat nur deshalb diese Dignität, weil Gottes Wesen sich darin kund gibt, ein Volk Gottes aber nothwendig Gott darstellen, seinen Namen, sein Wesen, sofern es in die Erscheinung tritt, in sich, oder doch an sich haben mufs — so mufs es an dem Volke erfüllt werden. Ehe Gott aber zur Bewirkung dieses an schreitet, ehe er das Land mit dem Banne schlägt, thut er, nicht etwa zufällig, sondern nach derselben Nothwendigkeit des Verhältnisses, welche das in und das an verlangt — die Bitte: geheiligt werde dein Name, ist ja zugleich eine Verheifsung; Gott verlangt nichts, was er nicht auch gibt, das Volk ist nicht blofs

sein Volk, sondern er ist auch sein Gott — Alles, um das in hervorzubringen. Er sendet den Elias, den Propheten. — Das: meines Knechtes, und das: welches ich ihm befohlen, dient beides dazu, alles Menschliche von dem Gesetze abzusondern und somit die Verpflichtung zu seiner Haltung hervorzuheben. Moses ist nur Werkzeug; Gott ist der Gesetzgeber. Daraus folgte schon, was in dem: für ganz Israel, noch ausdrücklich hervorgehoben wird, dafs es nicht blofs die Generation betrifft, der es zunächst am Horeb gegeben wurde, sondern seine Anforderungen auf alle Generationen erstreckt, vgl. Deut. 29, 13. 14.: „Und nicht mit euch allein schliefse ich diesen Bund, — sondern mit dem, welcher hier bei uns steht vor dem Herrn, unserem Gotte, und mit dem, welcher nicht hier bei uns ist heute". Der Prophet scheint besonders Deut. C. 4. vor Augen zu haben. Das ganze Cap. enthält eine lebhafte Einschärfung der Treue gegen das Gesetz. חֻקִּים und מִשְׁפָּטִים mit einander verbunden V. 1. und 8., Horeb erwähnt V. 15., vgl. besonders V. 5.: „siehe, ich lehrte euch Gesetz und Rechte, wie mir der Herr, mein Gott, geboten". V. 14.: „und mir gebot der Herr zu dieser Zeit, zu lehren euch Gesetze und Rechte, dafs ihr sie thut, in dem Lande, wohin ihr zieht es einzunehmen", vgl. auch Levit. 26, 46.: „Diefs sind die Satzungen und die Rechte und die Gesetze, die der Herr gegeben zwischen ihm und zwischen den Kindern Israel auf dem Berge Sinai durch die Hand Mosis". — Die später in den Flächen Moabs gegebenen Gesetze werden in dem: auf Horeb, mit befafst. Denn sie waren nur weitere Ausführungen und Entwikkelungen; die Grundlage war auf Sinai vollständig gegeben. — Das: gedenket, sieht zurück auf V. 7.: „von den Tagen eurer Väter an seyd ihr zurückgewichen von meinen Geboten". Nicht umsonst ermahnet der Prophet; nicht vor zukünftigem Abfall warnet er; schon liegt die Axt an der Wurzel. Israel gedenke freiwillig des Gesetzes, ehe es der Herr durch den

Donner der Gerechtigkeit aus dem Schlafe der Vergessenheit aufweckt.

V. 23. Siehe, ich sende euch den Elias, den Propheten, bevor kommt der Tag des Herrn, der grofse und der furchtbare. Dafs Elias, der Prophet, identisch ist mit dem Boten, den der Herr vor sich her senden will, V. 1., darüber kann gar kein Zweifel seyn. Haben wir nun dort nachgewiesen, dafs dieser Bote ein idealer, der personificirte Prediger der Bufse sey, so mufs diese Nachweisung auch für unsere Stelle gelten. Hier wie dort dieselbe Idee: Gott, ehe er sich strafend und segnend als den Bundesgott erweist, zeigt sich als solchen dadurch, dafs er den Kindern des Fluches die Mittel darbietet, Kinder des Segens zu werden. Es versteht sich von selbst, dafs man die Kraft des Geistes Gottes nicht von der äufseren Sendung seiner Diener absondern, und also die Gabe in Spott verwandeln darf. Auf sie besonders hinzuweisen, war nicht nöthig, weil sie immer die äufsere Predigt begleitet, und zwar immer in gleichem Verhältnisse mit ihr, so dafs man aus dem Maafse der äufseren Gnade, das einem Zeitalter zu Theil geworden, immer zugleich mit Sicherheit auf das Maafs der inneren Gnade schliefsen kann. — Zu unserer Stelle gehört nur die Untersuchung über das ihr Eigenthümliche, die Bezeichnung des Boten durch den Namen des Elias. Der Grund dieser Bezeichnung mufs in demjenigen gesucht werden, was der Prophet selbst als das Amt und die Bestimmung des Boten und des Elias angibt, die Bereitung des Weges vor dem Herrn, und die Rückführung des Herzens der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern. Also als von Gott erweckter Reformator wird der Bote mit dem Namen desjenigen unter den frühern bezeichnet, der an πνεῦμα und δύναμις die übrigen überstrahlte, der in einem vorzugsweise verdorbenen Zeitalter lebte, auf dessen Verwerfung ein besonders furchtbarer Tag des Herrn, zuerst das Gericht durch die Syrer, dann die Wegführung Israels ins Exil, der Bann,

womit sein Land geschlagen worden, weil es nicht seiner Bestimmung nach ein heiliges Land gewesen war, folgte. Mit dem Namen des Elias lebten alle diese Verhältnisse wieder auf. Das Volk wurde aus dem Traume seiner Selbstgerechtigkeit gerissen, da es diesen Namen hörte und sich dem verderbten Geschlechte zu Elias Zeit gleichgestellt sah, das zukünftige Kommen des Herrn erhielt eine feste Grundlage an dem früheren. Warum Elias grade, das zeigt sich um so deutlicher, wenn wir die Spuren der Ansicht, dafs er das Haupt des Prophetenstandes im Israelitischen Reiche, ja gewissermafsen der einzige Prophet gewesen, da seine Nachfolger den Geist nur vermittelt besafsen, in den historischen Büchern verfolgen, eine Ansicht, auf die uns schon von selbst die aus diesem Sachverhältnisse erklärliche grofse Ähnlichkeit der Thaten des Elisa mit den seinigen führt, analog der aus demselben Princip abzuleitenden zwischen Isaak und Abraham, Josua und Moses. 1 Chron. 21, 12. kommt zu dem Könige eine Schrift von Elias, dem Propheten, da Elias als Individuum schon lange nicht mehr auf Erden war. 1 Regg. 19, 15. 16. sagt der Herr zu Elias: „gehen sollst du und salben den Hasael zum Könige über Damascus, und den Jehu, den Sohn des Nimschi, sollst du salben zum Könige über Israel". Keins von beiden that Elias als Individuum; das erstere, Elisa, vgl. 2 Regg. 8, 13., das andere, ein Schüler des Elisa 2 Regg. 9, 13. — Elisa, bescheiden erkennend, dafs sein Verhältnifs zu Gott an Ursprünglichkeit dem seines Meisters nicht gleich kommen könne, verlangt den Antheil des Erstgeborenen an seiner geistlichen Erbschaft, בְּרוּחֲךָ, 2 Regg. 2, 9., vgl. Th. 2. S. 342. Er betrachtet also auch die übrigen Propheten als geistliche Söhne und Erben des Elias, in demselben Verhältnisse zu ihm stehend, wie die 70 Ältesten, auf welche von dem Geiste Mosis gelegt wurde, zu Moses. Die Prophetenschüler zu Jericho sprachen nach V. 15.: es ruhet der Geist des Elias (der Geist Gottes, wie er in Elias eine bestimmte Gestalt gewonnen) auf

Elisa. Zum äufseren Zeichen, dafs seine Wirksamkeit eine blofse Fortsetzung der des Elias sey, nimmt Elisa seinen Mantel. Es würde leicht seyn, diefs Verhältnifs auch aufserhalb des Schriftbodens nachzuweisen — man denke nur z. B. an Luther im Verhältnifse zu Jonas und Bugenhagen, an die Reformatoren überhaupt im Verhältnifse zu den von ihnen gestifteten Gemeinden — leicht auch zu zeigen, dafs auf dasselbe an sich als ein von Gott geordnetes das so oft gemifsbrauchte: werdet nicht der Menschen Knechte, keine Anwendung leidet, wenn sich auch die Sünde, wie an alles Menschliche, daran anschliefst. Doch gehört diefs nicht für unseren Zweck. Wir machen nur noch darauf aufmerksam, dafs, wenn man nach diesen Nachweisungen schon bei dem Elias der Vorzeit nicht bei einer einzelnen historischen Persönlichkeit stehen bleiben darf, wenn dem Elias alles dasjenige mit zugerechnet wird, wodurch sich die Idee bis zum Kommen des furchtbaren Tages über Israel realisirte, noch um so weniger Grund ist, den Elias der Zukunft in einem einzelnen Individuo auf andere Weise als insofern zu suchen, als dasselbe als die personificirte Idee, als die mit ihr zusammenfallende Wirklichkeit betrachtet werden kann. — Dafs der Prophet die Worte: bevor kommt der Tag des Herrn, der grofse und der furchtbare, absichtlich aus Joel (3, 4.) entlehnt habe, ist schon früher bemerkt worden. Jener Tag des Joel, das Gericht über die Feinde des Reiches Gottes, wurde lebhaft herbeigesehnt. Der Prophet zeigt schon durch die Ankündigung eines Predigers der Bufse, der μετάνοια, wie unrecht man thue, sich mit dem Reiche Gottes zu identificiren, und spricht dann im folgenden Verse ausdrücklich aus, dafs, wenn die Predigt keinen Eindruck mache, der grofse Tag grade den Sehnenden, ihrer Einbildung nach den Trägern, der Wirklichkeit nach den Feinden des Reiches Gottes, furchtbar werden müsse. Übrigens gilt in Bezug auf den Tag des Herrn vollkommen das, was schon zu V. 19. bemerkt worden ist.

Jetzt Einiges zur Geschichte der Auslegung des Verses.

1. Unter den Juden. Es ist bekannt, dafs auf unsere Stelle sich stützend, diese ein persönliches Wiedererscheinen des Elias vor der Ankunft des Messias erwarteten. Die ältesten Spuren dieser Ansicht finden sich bei Jes. Sir. 48, 10.*) und bei den LXX., welche das אֵת אֵלִיָּה הַנָּבִיא statt durch Ἠλίαν τὸν προφήτην, durch Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην wiedergeben. Der Prophet setzt das הַנָּבִיא absichtlich hinzu, um anzudeuten, dafs es nicht auf die Persönlichkeit, sondern auf das Amt und auf das πνεῦμα und die δύναμις des Elias ankomme; Jesus Sir. und die LXX. verwandeln die amtliche Bezeichnung in die persönliche. Stände diefs Factum alleine da, so könnte man freilich daraus noch keinen sicheren Schlufs ziehen, so wenig, wie man daraus, wenn im Texte wirklich stände הַתְּשֻׁבִי, schliefsen könnte, dafs der Prophet an eine Wiedererscheinung des Elias als Individuum gedacht habe, da ja nichts häufiger ist, als die Darstellung des Wiederauflebens der Idee unter dem Bilde eines Wiederauflebens der früheren Form ihrer Manifestation. Da wir aber nachher die Ansicht von dem persönlichen Wiedererscheinen des Elias als die herrschende vorfinden, so sind wir vollkommen berechtigt, dieser Andeutung beweisende Kraft beizulegen. Mehrere *Codd.* der LXX. freilich, und die *ed. Complut.* haben τὸν προφήτην. Allein diefs ist offenbar für eine absichtliche Änderung zu halten. — Die Stellen des N. T., aus denen hervorgeht, dafs die Erwartung des Elias damals unter dem Volke allgemein verbreitet war, sind bekannt, auch werden wir auf sie später noch zurückkommen. In dem *Dialog. c. Tryphone c.* 40. *(ed.* Ven. *p.* 152.*)* sagt Trypho: πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι

*) Die Nichtigkeit der inneren Gründe, wodurch Bretschneider die durch alle äufseren Auctoritäten bestätigte Ächtheit dieser Stelle bestritten hat, liegt am Tage.

αὐτὸν ἐλθόντα. Daraus, dafs Elias noch nicht gekommen, gehe hervor, dafs Jesus nicht Christus sey. Die Stellen späterer Juden findet man gesammelt bei Frischmuth, *de Eliae adventu*, Jena 1659. (abgedr. in dem *Thes. antiq.)* und bei Eisenm. B. 2. C. 13. R. Isaac in d. B. *Chissuk Emunah p.* 1. *c.* 39., bei Wagenseil, *tela II*, 318. sagt: *res nota erat in nationibus Israelis, quod non manifestabitur Messias nisi donec venerit Elias propheta, ut notum est ex hoc (Mal.) loco.* Nach dem *Schulchan Aruch* (bei Frischm.) pflegten die Juden an jedem Sabbath des Elias zu gedenken und zu bitten, dafs er endlich komme und die Erlösung ankündige, worauf sie meist seine Bestimmung beschränkten, in Bezug auf den Beruf noch weit schwerer irrend, wie in Bezug auf die Person, und Abenesra schliefst seinen Comm. zu Mal. mit den Worten: *deus propter misericordiam suam vaticinium suum impleat, finemque adventus illius acceleret.* — Der Entstehungsgrund dieser Ansicht bei den Juden ist allein die durchgängig bei ihnen herrschende rohe Buchstäblichkeit der Auslegung. Die älteren Christl. Ausll. hielten ihnen mit Recht Stellen entgegen, wie die 2 Regg. 9, 31., wo die Jesabel den Jehu als Simri, Mörder seines Herrn, einen neuen Simri anredet; ebenso Jes. 1, 19.: „Fürsten Sodoms, Volk Gomorrhas", des *alter erit tum Tiphys*, des *Homerus aut Maro pro optimo poeta, Maecenas pro benefico in doctos, Cato pro homine severo* u. s. w. zu geschweigen. Sie beriefen sich auch auf eine Stelle im *Jalkut Chadasch*, wo der gangbare Ausspruch: *Pinchas est Elias*, den Manche ebenso roh buchstäblich auffafsten, nur auf eine ideelle Identität bezogen wird: *hoc est, quod dixerunt Rabbini b. m.: Pinchas est Elias. Non est res secundum litteram intelligenda, etc., sed quia Pinchas venit, ut in ordinem redigeret Nadab et Abihu, ita etiam Elias, quod ille reliquit in ordinem redigendum, id ipse perfecit.* — Es fehlte auch nicht ganz an denkenden Köpfen, welche die Falschheit der gangbaren Ausle-

gung einsahen, und auf die der Grund einigen Eindruck machte, dafs sich sonst kein einziger Fall in der Schrift vorfinde, wo ein bereits in die triumphirende Gemeinde Eingegangener in die streitende zurückgekehrt sey, um in ihr ein ordentliches Amt zu führen, die besonders aber gern der lästigen Streitfrage überhoben seyn mochten, was von dem Leibe des Elias zu halten (die verschiedenen Meinungen darüber bei Pococke, *not. misc. p.* 218.). Besonders merkwürdig ist die Bemerkung des R. Tanchum zu unserer Stelle (bei Pococke p. 219.): *Est hoc sine dubio promissum de propheta in Israele manifestando paulo ante tempus manifestationis Messiae, quem quidam e doctis putant ipsum Eliam Thisbiten futurum: quae sententia in plerisque scriptis homileticis reperitur, at alii censent prophetam magnum fore parilis cum ipso gradus, eodemque loco constitutum quod cognitionem dei et nominis ejus promulgationem, ideoque Eliam appellari, ut vult magnus ille doctor Maimonides.* Wahrscheinlich ist Maimonides der erste unter den Juden, welcher die herrschende Ansicht verliefs. Die Art freilich, wie er von dieser Ansicht redet — *sunt e sapientibus,* יש מן החכמים, *qui ipsum Eliam esse putent ante Messiam mittendum* (Poc. *l. c.*). scheint auf das Vorhandenseyn schon früherer Gegner zu führen, so dafs sie als eine nur partielle betrachtet werden konnte. Allein darauf ist wohl nicht viel zu geben. Es ist wohl nur eine kleine List, wodurch er sich der *praescriptio* erwehren will.

2. Unter den Christen. Auch bei ihnen ist die Beziehung auf die Person des Elias sehr alt und in gewissen Zeiten sehr verbreitet. In Johannes dem Täufer und dem Gerichte über Israel ist die Weissagung nur uneigentlich und unvollkommen erfüllt worden. Ihrer eigentlichen und vollkommenen Erfüllung sieht sie entgegen bei dem persönlichen Erscheinen des Elias vor dem Gerichte über die Welt. So urgirt schon der Verf. des *dial. c. Tryph.* gegen den Tr. (vgl. S. 444.) das πρὶν ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. Diefs

sey die δευτέρα παρουσία τοῦ Χριστοῦ. Ihr werde Elias vorangehen. Diefs habe Christus selbst gesagt, indem er die Ankunft des Elias als eine zukünftige bezeichnet (vgl. Matth. 17, 11.). Zur Rechtfertigung der Annahme eines Anfanges der Erfüllung in Johannes stellt er den Satz auf: ὅτι τὸ ἐν Ἠλίᾳ τοῦ θεοῦ γενόμενον προφητικὸν πνεῦμα, καὶ ἐν Ἰωάννῃ γέγονε. Chrysostomus bemerkt in der *hom.* 57. *in Matth.*: ὥσπερ Ἰωάννης πρόδρομος ἦν τῆς προτέρας παρουσίας, οὕτως Ἠλίας ἔσται πρόδρομος τῆς δευτέρας παρουσίας. Ebendaselbst: Ἰωάννην Ἠλίαν ἐκάλεσεν ὁ Χριστὸς διὰ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας. Theophylact zu Matth. 17, 11. 12.: ἐν τῷ εἰπεῖν ὅτι Ἠλίας μὲν ἔρχεται, δεικνύει, ὅτι οὔπω ἦλθεν· ἐλεύσεται δὲ πρόδρομος τῆς δευτέρας ἐλεύσεως, καὶ ἀποκαταστήσει πρὸς τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ πάντας τοὺς εὑρεθησομένους πειθηνίους Ἑβραίους, ὥσπερ εἰς πατρῷον κλῆρον ἀποκαθιστῶν αὐτοὺς ἐκπεσόντας. Derselbe sucht zu Matth. 11, 14. dem Erlöser selbst eine Erklärung darüber unterzuschieben, dafs Johannes nur im uneigentlichen Sinne der von Mal. verheifsene Elias sey: εἰ θέλετε, φησὶ, δέξασθαι, τουτέστιν ἐὰν εὐγνωμόνως κρίνητε καὶ μὴ φθονερῶς (wenn ihr es so genau nicht nehmen wollt) αὐτός ἐστιν, ὃν εἶπεν ὁ προφήτης Μαλαχίας Ἠλίαν μέλλοντα. Καὶ γὰρ ὁ πρόδρομος καὶ ὁ Ἠλίας τὴν αὐτὴν ἔχουσι διακονίαν, vgl. andere Stellen des Chrysost. und Theoph. bei Suicer s. v. Ἠλίας c. 1317. ff. Unter den Lateinischen Kirchenlehrern findet sich dieselbe Ansicht schon bei Tertullian, z. B. *de anima c.* 50.: *translatus est Enoch et Elias, nec mors eorum reperta est, dilata scilicet. Ceterum morituri reservantur, ut Antichristum sanguine suo extinguant.* Hieron. bemerkt zu Matth. 17, 11.: *Ipse Elias, qui venturus est in secundo salvatoris adventu juxta corporis fidem, nunc per Johannem venit in virtute et spiritu.* Aus einer anderen Äufserung desselben *(non quod eadem anima, ut haeretici suspicantur, et in Elia et in Johanne fuerit, sed quod eandem habuerit spir.*

sancti gratiam) erhellt, dafs es solche gab, wahrscheinlich Judenchristen, die, um den nachdrücklichen Erklärungen Christi, dafs Johannes Elias sey, mehr Genüge zu thun, annahmen, dafs die Seele des Elias in den Johannes übergegangen sey. — Augustinus sagt: *de civ. dei* 20. *c.* 29.: *Per hunc Eliam magnum mirabilemque exposita sibi lege ultimo tempore ante judicium Judaeos in Christum verum, id est, in Christum nostrum, credituros, celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium. Ipse quippe ante adventum judicis salvatoris non immerito speratur esse venturus: quia etiam nunc vivere non immerito creditur. Curru namque igneo raptus est de rebus humanis, quod evidentissime sancta scriptura testatur.* — Überhaupt aber, obgleich in dem Zeitalter der Kirchenväter wohl einige Zweifel gegen die herrschende Ansicht laut wurden (vgl. Grotius zu Matth. 17, 11.), so findet sich doch in ihm kein irgend bedeutender Gegner. (Aufser den genannten bekennen sich ausdrücklich zu ihr Origen., Cyrill., Theodor.) Die Erwartung des Elias vor dem letzten Gerichte ging selbst auf die Mohammedaner über, vgl. Herbelot *s. v. Ilia*, und zwar gewifs mehr aus der Christlichen Kirche, wie von den Juden. Dafs die Ausll. der Katholischen Kirche an der Ansicht der Kirchenväter festhielten, läfst sich schon von vornherein erwarten. Bellarmin sagt, die entgegengesetzte sey *vel haeresis, vel haeresi proximus error (de Rom. pontif. l.* 3. *c.* 6.*)*. Die Ausll. der Evangelischen Kirche dagegen verwarfen einstimmig diese Ansicht, und behaupteten die ausschliefsliche Beziehung auf Johannes d. T. Neuerdings jedoch hat Olshausen jene ältere Auffassung wieder zu vertheidigen gesucht.

Gewifs ungenügend und oberflächlich leiten Grotius u. A. die Entstehung derselben aus Abhängigkeit von den Juden, Frischmuth u. A. blofs aus dem Gebrauche der LXX. ab. So schwache Gründe wären nicht im Stande gewesen, solche allgemeine Übereinstimmung hervorzubringen. Der Hauptgrund war

war gewifs die Furcht, sich vom Buchstaben zu entfernen, beruhend auf dem Unvermögen, von der ideellen Auffassung Rechenschaft zu geben, und verstärkt durch den Hinblick auf die Juden, die, wie der *dial. c. Tryph.* zeigt, schon frühe den Buchstaben geltend machten, und denen man, falls man sich ohne nachgewiesene Berechtigung von ihm entfernte, die Freiheit, die man sich selbst genommen, dann in anderem Falle nicht ohne Inconsequenz verweigern konnte. Die Verwandlung des τὸν προφήτην in τὸν Θεσβίτην bei den LXX. (*Thesbiten* hat auch die vorhier. Lat. Übers.) diente nur dazu, die Meinung von der Nothwendigkeit der buchstäblichen Auffassung zu befestigen. Dazu kam noch als zweiter Hauptgrund die herrschende Deutung des grofsen und furchtbaren Tages von dem Weltgericht; diese und die von dem zukünftigen Erscheinen des Elias unterstützen sich gegenseitig. Dafs die letztere nicht etwa allein Quelle der ersteren ist, erhellt schon daraus, dafs auch manche unter denen, welche in dem Elias den Johannes finden, unter dem Gerichte das letzte verstehen. Dafs dieser Ansicht eine Wahrheit zu Grunde liegt, haben wir schon gesehen. Die Schilderung hat so deutlich das Gericht in seiner ganzen Vollendung vor Augen *), dafs bei jeder ausschliefslichen Beziehung auf ein niederes Gericht, auch ein so furchtbares, wie die Zerstörung von Jerusalem, immer ein lebhaftes Gefühl der Nichtbefriedigung übrig bleiben wird, um so mehr, wenn man den der Strafe parallel gehenden Segen mit ins Auge fafst. Ein dritter Hauptgrund war (vgl. August. l. c.) die Verbindung, in die man das Wiedererscheinen des Elias mit seiner Himmelfahrt setzte.

---

*) *Aug. d. civ. d.* 20, 27.: *haec distantia praemiorum atque poenarum, justos dirimens ab injustis, quae sub isto sole in hujus vitae vanitate non cernitur, quando sub illo sole justitiae in illius vitae manifestatione clarebit, tunc profecto erit judicium, quale nunquam fuit.*

Das mufs zugestanden werden, dafs die Beziehung auf den zukünftigen Elias ebenso viele Wahrheit hat, wie die auf den Johannes. Beide irren auf ihre Weise, und doch beide von derselben falschen Voraussetzung aus, der Meinung, dafs die Weissagung sich nothwendig auf einen bestimmten Zeitpunkt und auf ein einzelnes Individuum beziehen müsse. Nur in Bezug auf die betr. Aussprüche des N. T. ist die erstere sehr gegen die letztere im Nachtheile. Wie wenig mit diesen Stellen die Annahme einer eigentlichen Beziehung auf Elias als Individuum, einer blofs uneigentlichen auf Johannes verträglich ist, das zeigen die höchst gewaltsamen Auslegungen, welche sich alle diese Ausll. erlauben, bis auf Olshausen herab.

V. 24. Und er kehret das Herz der Väter zu den Söhnen, und das Herz der Söhne zu ihren Vätern, dafs ich nicht komme und schlage das Land zum Banne. Die ersten Worte sind, was eigentlich sehr zu verwundern ist, da nur eine Erklärung sich so deutlich als die richtige herausstellt, sehr verschieden erklärt worden. Viele erklären, nach dem Vorgange der LXX. (ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν, καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ) und des Jesus Sirach 48, 10., der die Herstellung der Liebe unter dem Bundesvolke als Kern hervorhebt, die Worte von Aufhebung der Zwistigkeiten unter dem Bundesvolke, individualisirend ausgedrückt durch die Herstellung des Friedens zwischen Ältern und Kindern. Allein so erhalten wir keinen würdigen Schlufs für die letzte Weissagung des letzten Propheten; diese Sünde war es nicht, welche zunächst und hauptsächlich den חֵרֶם herbeirief; ganz Anderes war es, was dem Volke C. 3, 5. vorgeworfen wird; schlecht entspricht dann die Rückführung der Wegebahnung C. 3, 1., der sie doch entsprechen mufs; weit Höheres hat auch Jesaias an der Parallelstelle im Auge. — Mit Übergehung einer Menge abge-

schmackter Erklärungen der Juden, die man bei Frischmuth l. c. aufsuchen mag, erwähnen wir nur der, auch von vielen Christlichen Ausll. gebilligten des Kimchi: *ille patres et filios simul adhortabitur, ut toto corde ad deum se convertant, et qui resipiscent, liberabuntur a die judicii.* Eben so Abenesra. Michaelis: *ut omnes Judaei, majores et minores, parentes et liberi, — concordi sententia in Christum crederent.* Diese Erklärung hat gegen sich, dafs ein solcher Gebrauch des הֵשִׁיב, ohne Angabe des woher und des wohin, ohne Analogie ist; dafs man dann vor dem ersten בָּנִים und vor dem אֲבוֹתָם die Widerholung des לֵב erwarten müfste, während die Auslassung desselben deutlich zeigt, dafs die Väter und die Kinder dasjenige sind, wohin das Herz zurückgeführt wird; endlich, dafs das: die Väter mit den Söhnen, und die Söhne mit den Vätern, eine leere Tautologie bilden würde. — Die richtige Erklärung tritt uns, was gewifs sehr merkwürdig ist, schon im N. T. entgegen; unter den Kirchenvätern bei Augustinus, *de civ.* 20, 29., der ausdrücklich bemerkt, dafs die LXX. falsch übersetzt haben; ihr geschicktester Vertheidiger ist Conr. Iken, *dissertat. de anathem. etc.* zu Mal. 4, 6. (3, 24.) Bremen 1749. (wiederabgedr. in der Samml.) p. 18. — Die Väter sind die frommen Vorfahren, die Patriarchen, besonders David und das zu seiner Zeit lebende fromme Geschlecht. Iken: *quando de integro populo Judaico sermo est, parentum nomine solent ejus majores, liberorum autem posteri intelligi.* Ez. 18, 2. *Patres comederunt etc.* Ps. 22, 5. Mal. 3, 6. 7. Die Herzen der frommen Väter und der gottlosen Söhne sind einander entfremdet. Es fehlt das Band der Einigung, die gemeinsame Liebe zu Gott. Die Väter schämen sich ihrer Kinder, vergl. Jes. 29, 22., die Kinder ihrer Väter. Die grofse Kluft zwischen beiden wird durch Elias, den Propheten, wieder ausgefüllt. Er führt die Söhne zu Gott zurück, und in Gott finden sich die Väter und die Söhne wieder. Die Constr. des שׁוּב mit

עַל ist auch bei materieller Rückkehr nicht ungewöhnlich, vgl. z. B. Hiob. 34, 15.: „der Mensch kehrt zurück zum Staube", עַל-עָפָר. Prov. 26, 11.: „wie ein Hund, der zurückkehrt über sein Gespei". Coh. 12, 7. Hier aber ist sie um so passender, da die Neigung ganz gewöhnlich als auf ihrem Gegenstande ruhend, über ihm schwebend, wie der Geist Gottes über den Wassern, betrachtet wird, so dafs das עַל hier bezeichnender ist, als das אֶל, vgl. über das עַל bei den *Verbis* der Neigung und Liebe, Ewald p. 610. Auch hier ist wieder von einer ἀποκατάστασις, von einer *restitutio* die Rede (vgl. p. 414.). Wären keine frommen Väter, hätte sich der Herr nicht in der Vorzeit dadurch als Bundesgott bewährt, dafs er ihnen ein Herz gab, das ihn fürchtete, so würde die Hoffnung auf dereinst durch ihn zu bewirkende Besserung der Söhne eine blofse Phantasie seyn. Die Hoffnungen des Reiches Gottes gründen sich stets auf das, was gewesen. Diefs verbürgt nicht blofs die Möglichkeit, es verbürgt auch die Nothwendigkeit der Wiederholung. Jedes Wort, das der Prophet an den verderbten Priesterstand richtet, würde verloren seyn, wenn nicht (C. 2, 5. 6.) in der früheren Reinheit die Bürgschaft vorhanden wäre, dafs die Idee wieder Wirklichkeit werden kann und mufs. Das Speisopfer Judahs und Jerusalems soll nicht etwa jetzt zum ersten Male nach vielen Jahrhunderten dem Herrn angenehm werden, sondern es soll wieder werden, was es war in den Tagen der Ewigkeit und in den früheren Jahren, C. 3, 4. Jesaias klagt C. 1. V. 21., dafs die früher treue Stadt nun zur Hure geworden. Gerechtigkeit wohnte in ihr, und jetzt Mörder, vgl. V. 26.: „und ich gebe dir wieder deine Richter wie im Anfang, und deine Räthe wie im Anbeginn". — Noch ist hier zu bemerken, dafs die äufsere Thätigkeit des Elias nicht von der sie nothwendig begleitenden inneren des Geistes Gottes abgesondert werden darf, und dann, dafs das הֵשִׁיב nicht sowohl den Erfolg, als die göttliche Bestimmung bezeichnet, die freilich nie ohne Erfolg seyn kann.

Dafs der Prophet wohl wufste, wie die grofse Masse des Volkes Gottes Allen dargebotene Gabe verschmähen werde (vgl. Luc. 7, 30.) und also dem gedrohten Gerichte anheimfallen, geht aus dem Vorhergehenden hervor, wo diefs Gericht unbedingt angekündigt wird.

In der zweiten Hälfte darf das חֵרֶם nicht etwa übersetzt werden durch: mit dem Banne. Es ist *Accus.*, das zweite Object zu הִכִּיתִי, ich schlage das Land Bann, als Bann, also dafs es Bann wird, vgl. Ew. S. 587. Alles Schreckliche, was nur irgend gedacht werden kann, ist in diesem einen Worte enthalten. Vitringa: *non est dubium, id velle dicere deum, se obstinatos legum suarum transgressores et eorum rempublicam certo traditurum excidio, absque ulla spe gratiae et veniae, ut tanquam capita deo sacrata poenam penderent ejus justitiae finalem.* Die Bedeutung des Cherem hat der Verf. schon an einem andern Orte, in dem Aufsatze „die Rechte der Israeliten an Palästina" (Ev. K. Z. 1833, Jan. u. Febr.) entwickelt. Er hält es für zweckmäfsig, die betreffende Stelle hier auszuheben: „Das Verfahren, welches die Israeliten gegen die Cananiter beobachten sollten und wirklich beobachteten, wird durchgängig als Verbannung bezeichnet. Diese Bezeichnung zeigt, dafs der höchste Zweck des Vertilgungskrieges gegen die Cananiter die Rettung der von ihnen geschändeten göttlichen Ehre war. Der Begriff der Verbannung ist immer der der gezwungenen Weihung derjenigen an Gott, die sich hartnäckig geweigert haben, sich ihm freiwillig zu weihen, der Manifestation der göttlichen Herrlichkeit in dem Untergange derer, die während ihres Bestehens nicht zum Spiegel derselben dienen, also die allgemeine menschliche Bestimmung, den Zweck der Weltschöpfung, nicht realisiren wollten. Gott heiligt sich an allen denen, in denen er nicht geheiligt wird. Der irdische Untergang alles dessen, was ihm nicht dient, verkündet sein Lob; in den Qualen der Verdammten, welche durch diesen irdischen Untergang abgebildet wer-

den, strahlt seine Herrlichkeit. Dieser Begriff des Bannes, den J. D. Michaelis, M. R. §. 145., für ihn höchst charakteristisch, für „ein Kunststück der gesetzgebenden Klugheit" erklärt, tritt deutlich hervor in dem Befehle Deut. 13, 16—18., jede Israelitische Stadt, welche den Götzendienst einführen sollte, zu verbannen, vgl. bes. V. 17.: „und du verbannst die Stadt und ihre Beute gänzlich dem Herrn, deinem Gotte, und sie wird ein ewiger Schutthaufe; nicht soll sie ferner gebaut werden". Ebenso in der Erzählung Num. 21, 1—3. Der Cananitische König von Arad zieht gegen die Israeliten aus: „und Israel gelobte dem Herrn ein Gelübde und sprach: wenn du geben wirst dieses Volk in meine Hände, so banne ich ihre Städte. Und der Herr hörte die Stimme Israels und gab die Cananiter, Israel verbannte sie und ihre Städte". Hier erscheint die Verbannung deutlich nicht als etwas von menschlicher Willkühr Ausgehendes, menschlichen Zwecken Dienendes, sondern als ein von Gott befohlener Gottesdienst, den Israel als eine um Gottes willen übernommene Aufopferung betrachtet. Grade so auch in der Erzählung 1 Regg. 20., wo der König von Israel, weil er den von Gott ausgesprochenen Bann über Benhadad, den König von Syrien, den frechen Verächter Gottes, selbst gottlos, nicht ausgeführt hat, dem Untergange geweiht wird. Der Bann gegen die Cananiter war im Allgemeinen nur gegen die Personen gerichtet, welche allein das eigentliche Object desselben bilden. Ihre Städte und ihre Habe wurden den Israeliten zugetheilt. Um aber zu zeigen, dafs ihre früheren Besitzer nicht durch menschliche Willkühr, sondern durch Gottes Rache ausgerottet wurden, dafs ihr Land und ihre Habe den Israeliten nicht als Raub zu Theil geworden, sondern als ein von Gott anheim gefallenes Lehn, das er nun wieder einem anderen Vasallen zutheile, ob dieser vielleicht die Dienste, wozu es verpflichtete, treulich leiste, erstreckte sich bei der ersten eroberten Stadt, Jericho, der Bann auch auf die Stadt selbst, und auf alle Habe". Wir haben hier

noch folgende Bemerkungen hinzuzufügen. 1. Der Bann und das Bannen ist bei dem חֵרֶם und dem הַחֲרִים die Grundbedeutung. Dieſs zeigt das Hebräische, wo sie allein vorkommt. Fälschlich hat man die im Arabischen neben der Grundbedeutung vorkommende abgeleitete Bedeutung für die Grundbedeutung gehalten. حَرَمَة, חרמה, bedeutet dort zuerst *devotatio*, dann erst *omne sacrum et sanctum, quod violare nefas, uxor, familia, necessitūdo omnis, veneranda dignitas;* احرم, החרים, zuerst *anathematizavit*, dann *prohibuit aliquem ab aliqua re*, vgl. Schultens zu *Hariri p.* 239., *monum. vetust. p.* 4. Dafs die Grundbedeutung nicht einmal die des Heiligen überhaupt, sondern vielmehr des Heiligen ist, was durch die Vertilgung Gott geweiht wird, zum Unterschiede von קָדֵשׁ, zeigt der Zusammenhang des حرم mit خرم, *resecuit, succidit, excidit, abscidit*, wovon im Hebräischen חָרוּם, *mutilus*, und der Name des Berges Hermon. Falsch ist demnach die Bemerkung von Vitringa zu Jes. 11, 5.: *vox* החרים *significat rem v. personam usu communi eximere, quod fit vel consecrando, vel per modum anathematis cum diris devovendo ad exterminium, atque adeo exscindere, destruere, exterminare cum maledictione.* Die Bedeutung *per modum anath.* u. s. w. ist die Grund-, und im Hebräischen die alleinige Bedeutung. Die Bedeutung *consecravit* findet nie und nirgends statt, und bis zu dem blofsen Begriffe der Vernichtung ist im Hebräischen das Wort nie abgeschliffen. Bei Jes. l. c. erklärt sich der Gebrauch des Wortes aus einer Personification der Zunge des Meeres Ägypti. Widersetzte sie sich mit Bewufstseyn Gott und seinem Volke, wie Pharao, so müfste sie, wie er, erstatten, was sie geraubt, ein חֵרֶם werden. Dieselbe Ausleerung, welche dort bei vielen Ausll., finden wir auch an unserer Stelle schon bei den alten Überss. LXX.: καὶ παπάξω τὴν γὴν ἄρδην, Chald. ואמחנה גמירא, *percutiam eam pe-*

nitus. Jes. 37, 11., wo die Gesandten des Königes von Assyrien sagen: siehe, du hast gehört, was die Könige von Assur gethan haben allen Ländern לְהַחֲרִימָם, sie zu verbannen, erklärt sich daraus, dafs die Assyrer sich als Diener Gottes zur Rache über die Übelthäter betrachtet wissen wollten, nicht als gemeine Eroberer und Zerstörer, vgl. Jerem. 39, 12. — 2. J. D. Michaelis sagt §. 146.: „Moses hat noch eine Stelle vom *Cherem*, die voraussetzt, dafs man bisweilen seinen eignen Acker heiligte, und ein solcher Acker des *Cherem* konnte nicht, wie der auf gemeine Weise gelobte, wieder eingelöst werden, Levit. 27, 28." Wäre die Deutung der Stelle richtig, so müfste man den ganzen Begriff des חֵרֶם ändern. Eben dieſs zeigt aber schon, dafs sie nicht richtig seyn kann. Die Sachen, die dem חֵרֶם geweiht werden, erscheinen immer nur als Pertinenz der Personen. Nirgends kommt ein Fall vor, wo man der Personen geschont, und nur das Gut verbannt hätte, vgl. z. B. Deut. 2, 34. 1 Sam. 15, 2. Esr. 10, 8.: „Und wer nicht käme in drei Tagen, defs ganze Habe solle verbannt werden, und er ausgesondert werden aus der Gemeinde der Weggeführten". An eine freiwillige Weihung der Person oder der Habe zum *Cherem* kann auch deshalb nicht gedacht werden, weil der Grundbegriff des חֵרֶם grade der der gezwungenen Weihung, im Gegensatze gegen die freiwillige ist — Gott nimmt das ihm Gebührende, was man ihm nicht geben wollte — Das Geben wollen, und das חֵרֶם schliefsen sich also einander aus. Wie ist nun aber jene Stelle zu deuten? Dieſs zeigt der gleichfolgende V. 29.: „Alles Verbannte, was von Menschen verbannt ist, soll getödtet werden". Im vorigen Verse von der Habe, hier von den Menschen. Sind unter den Menschen solche zu verstehen, über die Gott den Bann ausgesprochen hat, so kann auch unter dem Vieh und dem Felde nur solches verstanden werden, was, früher in den Händen Verbannter befindlich, nun den Siegern anheim gefallen ist. War dieſs einmal verbannt, so konnte es auf keine

Weise wieder eingelöst werden. Ob die Habe mit den Menschen verbannt werden sollte, darüber entschied in manchen Fällen ein bestimmter Befehl Gottes, vergl. 1 Sam. 15, 3. Jos. 6, 18., und wer in diesen von dem Verbannten nahm, wurde selbst zum Banne, Jos. 7, 12.; in andern Fällen wurde es dem Ermessen des Bundesvolkes selbst überlassen, was es verbannen und was es zum eignen Gebrauche behalten wollte. In gewissem Sinne war auch das letztere ein חֵרֶם, vergl. Mich. 4, 13. — Von Mangel an Einsicht in die Natur des Cherem zeigt auch die Bemerkung von Michaelis, das Gelübde des Jephtha sey Misbrauch des חֵרֶם gewesen. Wie konnte wohl ein חֵרֶם zum Brandopfer dargebracht werden? Opfer und Cherem stehen in ganz ähnlichem Gegensatze, wie ἀνάθεμα und ἀνάθημα. 3. Ohne Zweifel sieht der Prophet zurück auf diejenigen Stellen des Pentateuch, wo von der Verbannung der Cananiter die Rede ist. Als eine Realweissagung auf das zukünftige Schicksal Israels wird dieselbe schon im Pentateuche selbst dargestellt. Als heiliges Volk des heiligen Gottes erhielt Israel Canaan zum Besitze, es hat nur die Wahl zwischen Heilig und Cherem, ist es Canaan der Gesinnung nach geworden, so wird es auch Canaan dem Lose nach, vgl. Levit. 16, 24—28. Deut. 12, 29. 28, 63. 64.

Das N. T. im Verhältnifs zu den Weissagungen des Maleachi.

Wir denken hier an einem einzelnen Beispiele den factischen Beweis zu liefern, dafs die Zusammengehörigkeit des A. und des N. T. eine weit engere ist, als diefs gewöhnlich gedacht wird, dafs das innere und das äufsere Verständnifs des letzteren gar nicht erreicht werden kann, ohne die genaueste und sorgfältigste Erforschung des ersteren. Wir nehmen hier

zu der Weissagung des Maleachi die von ihr ganz unabtrennbare des Jesaias hinzu.

Matth. 3, 1—12.

Matthäus führt nur die Weissagung des Jesaias ausdrücklich an. Es läfst sich aber leicht zeigen, dafs er und dafs der Täufer selbst die des Maleachi als nothwendige Ergänzung und Vervollständigung derselben betrachteten, und dafs sie dieselbe beständig vor Augen hatten. Darauf führt schon das *μετανοεῖτε* hin. Als Bewirker der *μετάνοια* wird Elias der Prophet von Mal. C. 3, 24. ausdrücklich bezeichnet. Darauf in V. 4. die Angabe der Lebensweise des Johannes: *αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχε τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου, καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ· ἡ δὲ τροφὴ αὐτοῦ ἦν ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.* Es läfst sich hier das Bestreben des Johannes nicht verkennen, durch die äufsere auf die innere Conformität mit Elias, dem Propheten, hinzuweisen. Von dem letzteren heifst es 2 Regg. 1, 8. LXX: *ἀνὴρ δασὺς, καὶ ζώνην δερματίνην περιεζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ.* Das *δασύς* bezieht sich nicht auf die Körperbeschaffenheit, sondern auf die Kleidung, das rauhe, aus Kameelhaaren verfertigte Gewand. Zu V. 7. bemerkt schon Lightfoot: *respiciunt haec verba novissima verba V. T.: ne percutiam terram anathemate, denotantque excidium gentis miserrimum, jamque fere impendens.* Hinzugenommen mufs werden die Beziehung auf den kommenden Tag, Mal. 3, 19., vgl. das *κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ* des Jes. Sir. C. 48, 10. Johannes erklärt, jetzt sey die grofse, von dem Propheten geweissagte Zeit der Entscheidung und Unterscheidung da. Glücklich, wer sich durch ihn, den wiedererstandenen Elias, zur Bufse, dem einzigen Mittel dem künftigen Zorne zu entfliehen, leiten lasse. V. 8.: *ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας*, sieht zurück auf Mal. 3, 19.: „welcher nicht lassen wird ihnen Wurzel und Zweig", vgl. V. 10.: *ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων*

κεῖται· (Bengel: *non modo ramis intentata est securis)* πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. Die schlechten Bäume müssen durch die Buſse gut werden, und demgemäſs gute Früchte tragen; sonst wird ihnen, nach Gottes Drohung durch den Propheten, weder Wurzel noch Zweig gelassen. In V. 11.: ἐγὼ μὲν βαπτίζω ὑμᾶς ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν (vgl. Mal. 3, 24.), ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστὶν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι, ist die Beziehung auf Mal. 3, 1. unverkennbar. Johannes ist nur der menschliche Bote des Herrn, gesandt zur Bewirkung der in der Taufe verkörperten μετάνοια = der Bereitung des Weges. Nach ihm kommt zu seinem Tempel der himmlische Bote, der Bundesengel, der Herr selbst. Diese Beziehung ist um so wichtiger, da sie einen tiefen Blick thun läſst in dasjenige, was dem Johannes von Christo dünkte. Er war ihm nicht, wie der Masse des Volkes, ein mit groſsen Gaben ausgerüsteter Mensch, er war ihm die von Jesaias angekündigte Enthüllung der Herrlichkeit des Herrn (כְּבוֹד יְהוָה), der Herr, vor dem der Weg bereitet werden sollte, der Bundesengel und der Herr des Maleachi. V. 12. endlich, οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ· καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ, sieht zurück auf Mal. 3, 19.: „siehe, der Tag kommt brennend wie der Ofen, und es werden alle Stolzen und alle Frevler Spreu, und es verbrennet sie der kommende Tag". So ist also die Weissagung des Maleachi durchgängig der Text, über den Johannes commentirt, auf ganz ähnliche Weise, wie dieser über Jesaias. Den engen Zusammenhang von Weissagung und Erfüllung zeigt der Evangelist schon durch das γὰρ in V. 3. an. Bengel: *causa, cur Johannes ita exoriri tum debuerit, uti v.* 1. *et* 2. *describitur, quia sic praedictum erat.*

Wir wollen noch an einigen Beispielen zeigen, wie wichtig die Erkenntniſs dieses engen Zusammenhanges für die Er-

klärung unseres Abschnittes ist. Die Bedeutung von Johannes Aufenthalt in der Wüste gibt Olshausen p. 148. so an: „Immer aber ist darin, dafs Johannes im ἔρημος und nicht in Städten predigt, der eigenthümliche Charakter dieses Zeugen der Wahrheit zu suchen. Es gehört zum Wesen des Johannes, dafs er die Menschen flieht, und denen predigt, die ihn aufsuchen, während der Erlöser selbst die Menschen sucht". Das Ungehörige dieser Deutung zeigt sich sogleich, wenn wir die Beziehung auf die Weissagung ins Auge fassen. Die Wüste symbolisirt bei Jesaias den Zustand geistlichen und leiblichen Elendes, in dem sich das Volk, wie früher nach dem Auszuge aus Ägypten, befindet. Wenn nun Johannes in einer Wüste auftritt (vollkommne Conformität mit der Weissagung würde das Auftreten in der Wüste, der Arabischen, erfordert haben; allein diese äufsere Conformität hätte nur zum Nachtheil der Sache bewirkt werden können; daher wurde, wie auch bei der Versuchung Christi, nur das Wesentliche äufserlich dargestellt), so erklärt er dadurch thatsächlich dasselbe, was nachher wörtlich, dafs das Volk eine geistliche Wüste, er der vom Herrn vor sich hergesandte Wegebereiter = Bufsprediger sey. Je nach dem Verhalten gegen seine Predigt, sollten die Leiber der Einen in der Wüste fallen, die Andern durch den nach ihm zur Strafe und zum Segen erscheinenden Herrn in das Land der Verheifsung eingeführt werden.

In Bezug auf die Bedeutung des äufseren *habitus* des Johannes sind die Meinungen getheilt. Die Meisten betrachten ihn als einen Asceten. So Grotius zu 3, 4.: *habitus haud dubie severior, victus parsimoniae congruens.* Die richtige Ansicht kann nur dadurch gewonnen werden, dafs man den Grund desselben äufseren *habitus* bei Elias aufsucht, von dem Johannes ihn entlehnte (schon Grotius: *illud observatu haud indignum, factum divina providentia, ut, qui veniebat in spiritu Eliae, Elias propterea a prophetis nominatus, etiam habitu Eliam referret)*, aber nicht als etwas rein Äufseres —

dieſs wäre kleinlich und seiner unwürdig gewesen — sondern als etwas tief Bedeutsames, als Symbol einer ihm mit dem Elias gemeinsamen Idee. Bei Elias nun kann kein Zweifel seyn, daſs dieser *habitus* ein *sermo propheticus realis* war. Der Buſsprediger tritt als die personificirte Buſse auf. In dem, was er thut, zeigt er dem Volke, was es thun soll, vgl. Th. 2. S. 334. Man vergleiche nur 1 Regg. 21, 27., wo Ahab die Buſse, die der Prophet ihm vorgebildet, nachbildet: „Und es geschah, da Ahab hörte diese Worte, da zerriſs er seine Kleider und legte ein härenes Gewand um seinen Leib und fastete". Dieſs „und fastete" zeigt auch, wie das „seine Nahrung war Heuschrecken und wilder Honig" zu fassen ist. Das Fasten ist neben dem härenen Gewande unter dem A. T. der stehende Ausdruck der Buſse. Das Essen des Johannes nun war eine Art von fortgesetztem Fasten, wie der Heiland es auch als solches bezeichnet, Matth. 11, 18.: μήτε ἐσθίων, μήτε πίνων, ein beständiges עִנָּה נַפְשׁ. Er würde ganz gefastet haben, wenn dieſs ihm möglich gewesen wäre. Bei dieser Auffassung*) tritt die Lebensart des Johannes in die engste Beziehung zu seinem Aufenthalte in der Wüste. Beides zusammen dient dazu, den Zustand des Volkes als einen höchst versunkenen, die μετάνοια als höchst nothwendig, als die Aufgabe der Zeit zu bezeichnen, die Strafe als nahe. Das Letztere weist zugleich hin auf die Wesenseinheit der gegenwärtigen Zeit mit der des Elias. Dort gleiche Versunkenheit, vgl. z. B. 1 Regg. 19, 10.: „geeifert habe ich um den Herrn, den Gott der Heerschaaren; denn verlassen haben sie deinen Bund", dieselbe Bestimmung des Propheten zur Bewirkung der μετάνοια, vgl. 1 Regg. 18, 37., wo, Mal. V. 24. ganz entsprechend, Elias zu Gott spricht:

*) Sie findet sich schon bei Bengel: *habitus quoque et victus Johannis praedicabat congruens cum doctrina et officio; qualis poenitentium esse debet, talem hic minister poenitentiae semper habuit.*

„und du wendest ihr Herz zurück", gleiche Nähe der Strafe — die Sendung des Elias, als deren Zubehör die des Elisa und seiner Jünger zu betrachten ist, der letzte grofse Versuch Gottes zur Rettung Israels, das, nachdem derselbe im Ganzen und Grofsen vergeblich gewesen ist, unaufhaltsam seinem Untergange, dem חֵרֶם, entgegengeht.

Führen wir die Erfüllung auf die Weissagung zurück, so zeigt sich als ganz falsch eine Ansicht von dem Amte des Johannes, welche nach dem Vorgange mehrerer Anderer Olshausen aufstellt. „Die μετάνοια — bemerkt er — ist etwas blofs negatives, das zur Ergänzung eines positiven bedarf, nämlich des Geistes, den Christus brachte, und den der Mensch durch die πίστις empfängt". Die μετάνοια entspricht bei Maleachi dem Zurückführen des Herzens der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern. Dieſs ist aber mehr als etwas blofs Negatives; es setzt eine innerliche Besserung, eine Änderung der ganzen Lebensrichtung voraus. Dieſs erhellt auch daraus, dafs auf die Sendung des Elias ohne Weiteres die Erscheinung des Bundesengels zum Segen und zum Fluche folgt. Wäre die Buſse des Johannes etwas rein Negatives, so würde er tiefer stehen, als alle Propheten des A. B., und somit könnte die glänzende Verheifsung des Maleachi nicht als in ihm erfüllt betrachtet werden. Anders urtheilte selbst ein Josephus, welcher sagt, die Taufe des Johannes, die Verkörperung der von ihm gepredigten Buſse, habe gedient ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς προκεκαθαρμένης. Wie könnte auch wohl eine μετάνοια als etwas rein Negatives gedacht werden? Eben damit würde sie aufhören μετάνοια zu seyn. Die μετάνοια und die πίστις kann nur dieselbe Sache nach verschiedenen Beziehungen bezeichnen; du sollst von deinem Thun lassen ab, μετάνοια, dafs Gott sein Werk in dir hab', πίστις. Soviel μετάνοια, genau soviel πίστις. Die Taufe Johannis unterscheidet sich von der Christi nicht dadurch, dafs sie nur μετάνοια, keine πίστις mit sich führt, sondern dadurch,

dafs sie beides in schwächerem Grade. Beides ist Werk des πνεῦμα, und der der Form nach absolut ausgesprochene Gegensatz in der Rede des Johannes, V. 11., kann der Sache nach nur ein relativer seyn. Sonst wäre das ganze Amt des Johannes ein blofser Schein und Spott. Wäre es aber diefs, so könnte Christus nicht derjenige seyn, der die sich in ihm persönlich darstellende Idee vollkommen realisirt, so dafs zwischen seiner Wirksamkeit in dieser Beziehung (eine andere ist die als Herr und Bundesengel) nur ein Gradunterschied stattfindet, vgl. zu Mal. 3, 1. — Doch die bestrittene Ansicht von Johannes Amte ist den Worten der Evangelisten nicht weniger entgegen, wie denen des Propheten. Bei Matth. V. 6. werden die Bufsfertigen getauft, ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, und dafs man hier nicht an eine Aufbewahrung der bekannten Sünden in *futuros usus* zu denken habe, dafs vielmehr mit dem Bekenntnifs, wie immer, vgl. z. B. Ps. 32, 5., die Vergebung verbunden sey, — natürlich in gleicher Potenz mit dem Bekenntnifs — zeigen die Parallelstellen des Luc. (3, 3.) und des Mr. (1, 4.), welche die Taufe des Johannes als βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν bezeichnen. Olshausen freilich bemerkt nach dem Vorgange des Tertullian (bei Grot. zu Mr.), welcher das εἰς ἄφεσιν durch *in futuram remissionem* erklärt, und überhaupt so sehr die ganze Ansicht von dem Amte des Johannes theilt, dafs er unter der μετάνοια nicht *vitae emendationem*, sondern nur *ritus quosdam externos* versteht, „die Johanneische Predigt selbst sollte die ἄφεσις nicht wirken, sondern auf die durch Christum zu vollendende vorbereiten". Allein schon Bengel weist diese Erklärung zurück durch die Berufung auf Act. 2, 38., wo Petrus sagt: μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν — — εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Heifst es dort: in dem Herr komm, gleich ein Hier Sohn! schlummernd ist, warum nicht auch hier? Wie könnte auch sonst wohl bei Matth. V. 7. die Taufe des Johannes als schützend vor dem zukünftigen Zorne bezeichnet werden, ganz

so wie bei Petrus, 1 Petr. 3, 20. 21. die dem Wesen nach mit ihr identische Christliche.

Fassen wir die Beziehung auf die Weissagung ins Auge, so werden wir uns auch nicht mit Olshausen veranlafst finden, das ἤγγικε präsentiell zu fassen: es ist schon da, nämlich in der Person des Messias. Bei Jesaias erschallt erst das: ἑτοιμάσατε und dann offenbart sich die Herrlichkeit des Herrn; bei Maleachi bahnt erst der Bote den Weg, und dann kommt plötzlich der Herr u. s. w. Nach Vergleichung der Weissagungen ist die βασιλεία τῶν οὐρανῶν erst dann da, wenn der Herr als Herr segnend und strafend, je nachdem die Predigt der μετάνοια aufgenommen worden, erscheint.

Endlich, nur die Vergleichung der Weissagung gibt eine sichere Basis für die Erklärung des καὶ πυρὶ in V. 11. (Luc. 3, 16.). Bemerkungen, wie die von Bengel: *spiritus s., quo Christus baptizat, igneam vim habet*, und von Olshausen: „Die Feuertaufe spricht die Verklärung des neugebornen höheren Lebens in seiner eigenthümlichen Natur aus", fallen dann von selbst weg. Das Feuer kann kein anderes seyn, als dasjenige, was Maleachi mehrfach als mit der Ankunft des Herrn, des Bundesengels (dafs er diesen mit dem Messias identificirte, zeigt aufser V. 11. auch V. 12., wo dem Messias ohne Weiteres beigelegt wird, was bei Maleachi dem Bundesengel) verbunden setzt, und diefs ist ausschliefslich zerstörend, gehört nicht den Frommen (diese erfreuen sich der Sonne), sondern den Gottlosen an. Dafs Johannes sich auch in dieser Beziehung genau an die Weissagung anschliefst, zeigt das unmittelbar vorhergehende εἰς πῦρ βάλλεται und das unmittelbar nachfolgende κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.

Bei der Parallelstelle Mr. 1. V. 1—8. zieht noch die Art und Weise des Citirens unsere Aufmerksamkeit auf sich. Mr. schickt das ὡς γέγραπται ἐν Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ voraus. Dann folgt sogleich die Stelle Mal. 3, 1. und hierauf die des Jesaias. Den einzigen Schlüssel zur Erklärung dieser Erschei-

nung

nung liefert das bereits nachgewiesene Verhältnifs des Maleachi zu Jesaias. Wir sahen schon, dafs der Ausspruch des Maleachi kein selbstständiger ist, Maleachi blofs der *auctor secundarius*, und dafs er diefs sey, deutet der Evangelist dadurch an, dafs er beides, Commentar und Text, dem *auctor primarius* beilegt, den ersteren voranstellend, weil er eben zum rechten Verständnifs des letzteren dient. So zeigt es sich, dafs zwischen Mr. 1, 2. 3. und zwischen Matth. 27, 9. eine ganz vollkommene Analogie stattfindet, während wir früher (Th. 2. S. 258.) nur eine theilweise nachzuweisen vermochten. Auch geht aus der früheren Nachweisung, dafs auch Matthäus, obgleich allein die Stelle des Jesaias ausdrücklich citirend, doch daneben die des Maleachi beständig vor Augen hat, hervor, dafs dem Mr. nur die Form eigenthümlich ist, während er in der Sache ganz mit Matth. übereinstimmt. So fallen von selbst alle Versuche, der Schwierigkeit, die schon von Porphyrius gegen die Glaubwürdigkeit der Evangelisten geltend gemacht wurde, auf äufserliche Weise abzuhelfen, von Beza an, welcher meint, die Stelle des Maleachi sey als Glossem vom Rande in den Text gekommen, bis auf Olshausen, welcher behauptet, Mr. habe aus Matth. und Luc. die Citationsformel aufgenommen, und dann, ohne sie zu ändern, die ihm grade zufällig noch einfallende Stelle des Mal. in den Text eingeschoben. Man gewinnt daraus die Lehre, in Bezug auf die Benutzung des A. T. im N. T. nicht so schnell mit dem Vorwurfe der Nachlässigkeit und des Irrthums zuzufahren, und als bei einer *res altioris indaginis* lieber zuweilen der eignen Einsicht zu mifstrauen. Dafs der Evangelist von Anfang an die Stelle des Mal. vor Augen hatte, darauf führt auch das ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου, was auf den Schlufsstein des A. T. zurückzusehen scheint. Bengel: *Initium appellat Marcus non libri sui, sed rei gestae. Cum illo principio concinne congruit principium libri: respondetque simul clausulae propheticae V. T. per Malachiam scriptae.* Weil der Schlufs des A. T. ein sol-

cher, so mufste der Anfang des N. T. ein solcher seyn, vgl. das ὡς γέγραπται in V. 2.

Was die Parallelstelle des Lucas betrifft, so geht schon aus den früher (zu Mal. 3, 1.) gegebenen Bemerkungen hervor, mit welchem Rechte Olshausen sagt, in der Schlufsformel: ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ, folge der Evangelist den LXX. gegen den Hebräischen Text.

Matth. 4, 12. 17.

Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν γαλιλαίαν. — — ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, vgl. Mr. 1, 14. 15.: μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην, ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν γαλιλαίαν, κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ λέγων: ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς, καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

Es fällt hier auf, dafs der Anfang der Predigt Christi als durch das Aufhören der Predigt des Johannes bedingt erscheint; dafs diese Thatsache einen alttestamentlichen Grund habe, mufs um so mehr von vornherein erwartet werden, da nicht nur die ganze frühere Darstellung des Matthäus von alttestamentlichen Beziehungen beherrscht ist, sondern auch die Wahl des Schauplatzes der Thätigkeit Christi von ihm in Verbindung mit einer Weissagung gesetzt wird, vgl. V. 13—16. Ist der Ort, wo, vom A. T. abhängig, so gewifs auch die Zeit, wann. Ferner fällt es auf, dafs der Text der Predigt Christi buchstäblich gleich ist dem des Johannes, der Quintessenz aus Jesaias und Maleachi. Diefs kann unmöglich zufällig seyn, um so weniger, da denselben Text der Heiland auch seinen Aposteln bei ihrer Aussendung vorschreibt, vergl. Marc. 6, 12. Matth. 10, 7. ff., wo auch das ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως — die κρίσις naht mit der βασιλεία τῶν οὐρανῶν — auf Mal. zurücksieht, vgl. bes. 3, 2., 19, 24. Die richtige Erklärung dieser That-

sachen nun kann allein von der früher festgestellten Auslegung der Weissagung des Mal. aus gegeben werden. Wir haben gezeigt, dafs der Bote und Elias der Prophet eine ideelle Person ist, Johannes nur insofern als er personificirte Idee war. Als nun die Idee nicht mehr in ihm in die Erscheinung trat, da mufste sie, die noch nicht ihrem ganzen Umfange nach realisirte, auf andere Weise repräsentirt werden, und so übernahm es der Heiland, theils persönlich, theils in seinen Aposteln das Amt des Johannes fortsetzend, sein eigner Vorläufer zu werden, dafs es sich hier noch nicht um sein eigenthümliches Werk, sondern nur um die Fortsetzung des eines Andern handele, zu gleich dafs diese seine Thätigkeit noch in das Gebiet falle, welches durch die Weissagung des Jes. und Mal. beherrscht wird, durch die Identität seines Textes mit dem des Johannes anzeigend. Das gewonnene Resultat ist in mehr als einer Beziehung wichtig. So zeigt es uns, in welchem Sinne die nachdrücklichen Erklärungen Christi zu nehmen sind, dafs Johannes Elias sey. So gibt es uns Aufschlufs über die Thatsache, dafs der Heiland in der ersten Zeit seiner Wirksamkeit seine Messianische Würde und seine Gottheit mehr zurücktreten läfst.

Lucas berichtet die Gefangennehmung des Johannes ausser der chronologischen Reihenfolge, unmittelbar nach der Nachricht von der Predigt des Johannes, vor der Taufe und Versuchung Christi. Auch diefs hat wahrscheinlich einen alttestamentlichen Grund. Mit Rücksicht auf Mal. will Lucas zeigen, wie Johannes in jeder Beziehung das Bild des Elias dargestellt habe, und läfst daher sogleich auf seine Eliasthätigkeit sein Eliasschicksal folgen. Die Ähnlichkeit zwischen Ahab und Jesabel auf der einen, und zwischen Herodes und Herodias auf der andern Seite ist gewifs keine zufällige. Braucht man doch blofs die Namen zu ändern, so gilt was von den Ersteren gesagt wird, von den Letzteren, vgl. z. B. 1 Regg. 21, 25.: „Ahab war verkauft das Böse zu thun in den Augen des Herrn; denn es verleitete ihn Jesabel sein Weib". 1 Regg. 19, 2.:

„Und Jesabel sandte einen Boten an den Elias, sprechend: also möge Gott mir thun, und also fortfahren, wenn ich nicht morgen machen werde deine Seele wie die Seele eines der Todten".

Matth. C. 11, 1. ff.

Die Grundlage des Folgenden bildet die Frage, die Johannes im Kerker durch zwei seiner Jünger an Christum thun läfst: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; V. 3. vergl. Luc. 7, 19. 20. Was also Licht auf diese Frage wirft, das mufs zugleich zum Verständnifs des ganzen Abschnittes wesentlich beitragen. Dafs das ὁ ἐρχόμενος dogmatische Geltung habe, dafs es eins der damals gangbaren, aus dem A. T. entnommenen *Nomm. propr.* des Messias sey, wird von den Ausll. meist erkannt. Woher aber entnommen, darüber sind sie uneinig. Grotius: *ille, de quo verbum illud veniendi usurpavit Jacobus Gen.* 49, 10. *et Jes.* 35, 4. Bengel nimmt eine Beziehung an auf Ps. 40., Olshausen auf Ps. 118, 26. Wir dagegen entscheiden uns unbedenklich für Mal. 3, 1. und zwar aus folgenden Gründen. 1. Da, wie wir schon gezeigt haben, die Weissagung des Mal. den Text der Predigt des Johannes, den Mittelpunkt seiner Gedanken, ja seiner ganzen geistigen Existenz bildet, so liegt die Beziehung auf sie schon *cet. par.* am nächsten. 2. In keiner Weissagung wird der Begriff des Kommens so nachdrücklich hervorgehoben, als gerade hier. Zuerst: plötzlich wird kommen u. s. w. und dann noch zu Ende, stark bekräftigend: siehe er kommt, spricht Jehovah der Heerschaaren. Aus keiner Stelle konnte sich also auch die stehende Bezeichnung „der Kommende" leichter bilden. 3. Nicht zu übersehen ist das: αὐτός ἐστιν Ἠλίας, ὁ μέλλων ἔρχεσθαι des Heilandes in V. 14. Diefs führt uns darauf hin, dafs der Grund der Benennung in einer Weissagung liegt, wo beide Kommende, Elias und der Messias, verbunden vorkommen, und diefs um so mehr, da das unmittelbar vorhergehende πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευ-

σαν — dieser der Elias ὁ μέλλων ἔρχεσθαι (Bengel in Bez. auf das μέλλων: *sermo est tanquam e prospectu V. T. in N.)* — auf eine Weissagung hinweist, wo beide Kommende verbunden sich finden, und die Ankunft des einen als eine Realweissagung auf die Ankunft des andern darstellt, grade so, wie wir es bei Mal. finden. Bezieht sich die ganze Verhandlung auf diesen, so ist in dem αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι zugleich die Antwort auf das σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος gegeben. Da beide unzertrennlich verbunden waren, so konnte Johannes nur also daran zweifeln, ob Christus ὁ ἐρχόμενος sey, dafs er zugleich ungewifs wurde, ob er selbst Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. 4. Auf Mal. führt die Vergleichung des ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, C. 3, 11. u. a. a. St. 5. Die ganze Begebenheit wird nur bei der Beziehung auf Mal. recht begreiflich. Dafs Johannes um seiner eignen, nicht um fremder Zweifel willen zu Christo sandte, kann jetzt, besonders nach den Bemerkungen von Olshausen, als ausgemacht betrachtet werden. Das Entstehen dieser Zweifel aber fordert noch einen anderen Erklärungsgrund, als den bis jetzt angegebenen. Die Anfechtung, in welche Johannes durch den trüben Aufenthalt im Kerker gerieth, konnte ihm nur dann gefährlich werden, wenn das Wort Gottes selbst, durch das er die Zweifel niederkämpfen sollte, ihm einen Scheingrund für dieselben lieferte. Einen solchen nun war kein Ausspruch mehr darzubieten geeignet, wie grade derjenige, um den sich das ganze geistige Leben des Propheten bewegte. Nach ihm — schien es — sollte auf das Auftreten des Vorläufers mit der Predigt der Buse unmittelbar die Erscheinung des Herrn und des Bundesengels zum Segen und zur Strafe folgen. LXX.: καὶ ἐξαίφνης ἥξει εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ κύριος κ. τ. λ. ἰδοὺ ἔρχεται. Johannes nun sah mit Befremden, dafs die Thätigkeit des Heilandes vorwiegend eine Eliasthätigkeit, eine reine Fortsetzung der seinigen sey; darüber übersah er, dafs neben dieser Fortsetzung ein absolut neuer Anfang herging, die Manifestation des Herrn

und des Bundesengels, auf welche dieser ihn in der Antwort V. 4. und 5. hinweist. So zweifelte er also an seinem und an Christi Berufe, doch also, dafs der Zweifel nur auf der Oberfläche blieb. Denn wie würde er sonst seine Lösung von Christo verlangt haben? Dafs diese Ansicht die richtige sey, zeigt sich auch aus der Vergleichung zweier anderer Stellen, wo Zweifeln begegnet wird, welche ebenfalls von denen, welche unfähig waren das verborgene Kommen des Herrn zum Segen und zur Strafe, worin das helle Auge das Saamenkorn des offenbaren erblickt (vgl. die Aussprüche Christi und der Apostel, in denen zu ihrer Zeit Alles als vollendet erscheint, z. B. 1 Cor. 10, 11.: ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν.), wahrzunehmen, erhoben wurden, Hebr. 10, 36. 37.: ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν, ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες, κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν. Ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον (vgl. das בְּתְאֵם bei Mal.) ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ. Hier ist die Beziehung auf Maleachi ganz unläugbar. An keiner andern Stelle, wo des Kommens gedacht wird, steht dasselbe in so unmittelbarer Verbindung mit Segen und Strafe. 2 Petr. 3, 9.: οὐ βραδύνει ὁ κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὡς τινὲς βραδυτῆτα ἡγοῦνται. Die Zweifelnden stellen hier deutlich einen Gegensatz auf zwischen Weissagung und angeblicher Erfüllung. Dort schnell, hier langsam.

Steht es nun fest, dafs das ὁ ἐρχόμενος auf Maleachi zurücksieht, so auch zugleich, was wir schon früher nachgewiesen haben, dafs Johannes in Christi Person und Werk eine weit tiefere Einsicht besafs, als die ihm gewöhnlich beigelegte. Dafs der Messias „der Herr" und „der Bundesengel" sey, daran zweifelt er gar nicht. Ist aber das ὁ ἐρχόμενος eine damals verbreitete Bezeichnung des Messias (wäre sie diefs nicht, so hätte er sich, scheint es, deutlicher ausdrücken müssen), so folgt zugleich, dafs die Erkenntnifs der Gottheit des Messias damals den Aufgeklärten gemeinsam war.

In V. 10.: οὗτος γάρ ἐστι, περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου, fällt das doppelte σου statt μου auf, das um so mehr als absichtlich erscheint, da es sich auch bei Luc. 7, 27., und selbst, wo die Stelle in ganz anderem Zusammenhange angeführt wird, bei Marc. 1, 2. findet. Die LXX. geben zu dieser Änderung gar keine Veranlassung; das Citat ist überhaupt ganz selbstständig behandelt (LXX. ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου, fälschlich dem *Pi.* פָּנָה das *K.* פָּנָה substituirend). Der Grund der Abweichung ist offenbar der. Die nähere Bezeichnung des Herrn als des Bundesengels bei Maleachi deutet hin auf eine Differenz des Sendenden und des Gesandten. Diese Differenz tritt aber hinter der Einheit des Wesens zurück. Vor Jehovah selbst bahnt sein Bote den Weg, der Herr kommt zu seinem Tempel. Der Heiland nun läfst, dem damaligen Zeitpunkte angemessen, wo durch die Menschwerdung des λόγος eine klarere Einsicht in das Verhältnifs des Sendenden und Gesandten, des Vaters und des Sohnes eröffnet worden, die Differenz schärfer hervortreten, und zwar also, dafs er den Sendenden die Anrede an ihn, den Gesandten, richten läfst. Ein Beispiel ähnlichen Abweichens von der Form zur genaueren Darlegung des sachlichen Gehaltes haben wir in den Reden des Heilandes schon Th. 2. S. 341. nachgewiesen. Übrigens zeugt unsere Abweichung für das lebendigste Bewufstseyn der wesentlichen Einheit mit dem Vater in Christo. Wie könnte er sonst ohne weiteres sich zugetheilt haben, was bei Mal. von Gott vorkommt?

In V. 11. dient schon die Vergleichung des Maleachi dazu, dafs man sich von einer ebenso unbegreiflichen, als verbreiteten Verirrung, der Annahme losmacht, dafs in den Worten: ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστιν, der Comparativ für den Superlativ stehe. Wäre der Kleinste im Himmelreich gröfser als Johannes, so müfste

er gar nicht im Himmelreich, so müfste er ohne wahre Buſse und wahren Glauben, den einzigen Bedingungen des Eintrittes in dasselbe, gewesen seyn. Olshausen scheut diese Consequenz auch nicht. Er stellt den Täufer als einen δίκαιος im gesetzlichen Sinne, als einen wahrhaften Repräsentanten des Gesetzes dar, dem das höhere Glaubensleben, wie es schon ein Abraham und Israel führte, und somit das ganze Gebiet der Wiedergeburt ein verschlossenes war. Sehen wir nun auf Maleachi, verbunden mit Jesaias, so könnte die Sendung eines solchen Predigers, der doch im Grunde nichts Anderes als ein tönendes Erz und eine klingende Schelle wäre, doch gewifs nicht als der höchste Beweis von Gottes Barmherzigkeit oder Bundestreue angeführt werden, es sey denn, dafs man die Lehre von der *efficacia muneris irregenitorum* durchaus auf die Spitze treiben wollte. Thut man diefs nicht, wie mufs man denn nicht auch schliefsen, dafs derjenige, welcher bei Anderen den Weg vor dem Herrn bahnen soll, vorher in seiner Wüste Bahn gemacht habe, der, welcher das Herz der Söhne zu den Vätern kehren, selbst sich vorher wahrhaft und gründlich bekehrt. Die Sache ist aber, auch abgesehen von Maleachi, ganz einfach. Jene Auffassung des Compar. als Superl. ist, wie schon Lightfoot erkannte, gradezu sprachwidrig; die Beispiele gleichen Gebrauches, auf die z. B. Grotius sich beruft, Luc. 9, 48. und Matth. 18, 1., sind gar nicht beweisend; mufs das μείζων hier comparat. aufgefafst werden, so auch das μικρότερος; die Bezeichnung des Johannes als des Gröfsten unter dem A. B. und als kleiner als der Kleinste unter dem N. B. würde einen vollkommnen inneren Widerspruch enthalten. Denn wenn auch die erstere sich zunächst auf die Würde bezieht (Luc. 7, 28.: μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης κ. τ. λ.), so setzt doch die Ertheilung der Würde die Reife des inneren Lebens voraus. Wäre diefs nicht, so würde ja auch gar keine Vergleichung stattfinden. Das Richtige ist sicher das: Johannes ist der Gröfste unter dem A. B.,

aber wer unter dem N. B. verhältnifsmäfsig klein ist, der ist noch gröfser als er — die geistliche Qualität desjenigen, der unter den Gliedern des A. B. die höchste Stelle einnimmt = der desjenigen, der unter den Gliedern des N. B., die den Geist Christi, eine Potenzirung des Geistes Gottes, sich ähnlich zu ihm verhaltend, wie Elohim zu Jehovah, haben, eine verhältnifsmäfsig niedrige Stelle einnimmt. Nach der sprachrichtigen Deutung also wird dem Johannes seine Stellung ausdrücklich innerhalb des Reiches Gottes, und zwar über Allen, die in ihm μικροὶ sind — denn nur die μικρότεροι sind gröfser als er — angewiesen. Daraus folgt, dafs er der Wiedergeburt theilhaftig, und dafs dieselbe überhaupt ein Eigenthum des A. B. nicht weniger als des N. war. Denn die Wiedergeburt ist die unerläfsliche Bedingung der Theilnahme an dem Reiche Gottes.

V. 13.: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν erhält wiederum sein Licht aus Vergleichung der Weissagung. Nach ihr ist in Elias, dem Propheten, zugleich die höchste Concentration der Predigt der Bufse für Israel und der Beschluſs derselben. In ihm leben die Propheten und das Gesetz noch einmal wieder auf. Dann erscheint der Herr selbst zum Segen über die Bufsfertigen, zur κρίσις (vgl. V. 22.) über die Unbufsfertigen. Jetzt ist jene wichtige Zeit der Entscheidung eingetreten. Dies zeigt auch die Erfahrung. Die Gegensätze treten schroff hervor. Auf der einen Seite ein Ringen nach dem Eingange in das Reich Gottes, lebhafter als je, vgl. V. 12., als Vorbote des Segens, auf der andern Seite fühllose Gleichgültigkeit, V. 16 — 24., als Vorbote des Gerichtes. Auch hier mufs zu der Bufspredigt des Johannes die Christi und der Apostel als Fortsetzung und Ergänzung hinzugenommen werden. Dies zeigt auch die Zusammenstellung beider in V. 16. ff.

In V. 14. ist das εἰ θέλετε δέξασθαι häufig zur Begründung der Ansicht von dem in Zukunft noch bevorstehenden Wiedererscheinen des Elias gebraucht worden. Noch Olsh. bemerkt: „das εἰ θέλ. δέξ. weist unverkennbar darauf hin,

dafs der Erlöser ihn nur in einer gewissen Beziehung so nannte — Elias, dieser feurige Bufsprediger, hat gleichsam in Johannes sein Nachbild". Allein dafs diese Auffassung falsch seyn mufs, wird schon aus der Vergleichung von V. 10. wahrscheinlich, wo mit den Worten: οὗτος γάρ ἐστι, περὶ οὗ γέγραπται, die Weissagung von dem Vorläufer des Herrn, Maleachi 3, 1., schlechthin auf Johannes bezogen wird. Da aber der Vorläufer und Elias offenbar identisch sind, so gilt was von dem Einen, auch von dem Andern. Noch mehr Sicherheit erhalten wir durch das ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω in V. 15. Diefs steht immer bei Dingen, deren Bedeutung nicht auf der Oberfläche liegt, zu deren Verständnifs mehr gehört, als das blofse fleischliche Ohr, vgl. den Beweis in den Beitr. zur Einl. 1. S. 261. Demgemäfs bezeichnet auch das εἰ θέλ. δέξ. die vorzutragende Wahrheit als eine solche, die Niemand aufgezwungen und eingetrichtert werden kann, zu deren An- und Aufnahme die *bona voluntas* gehört. Die Fleischlichen, die sie nicht besafsen, riefen immer ihr: Elias ist Elias, entgegen, um nur nicht zu der furchtbaren Erkenntnifs zu kommen, dafs jetzt die Zeit der Entscheidung da sey, und aus dem süfsen Schlafe der Sicherheit aufgeschreckt zu werden. Ganz analog ist das ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω Matth. 19, 12. (vgl. Beitr. p. 262.). Denn das Können und das Wollen hängen aufs engste zusammen. Die Wahrheit ist von beiden unabhängig. Das Richtige findet sich schon bei Lightfoot *(suspicionem aliquam verba innuunt, eos hanc doctrinam non recepturos, quod et testatur pertinax gentis istius exspectatio Eliae personaliter venturi in hunc usque diem.)*, Heumann u. A. — Es folgt also, dafs das εἰ θέλ. δέξ., weit entfernt, das αὐτός ἐστιν zu mildern, vielmehr dasselbe noch verstärkt, indem es darauf hinweist, dafs das Nichterkennen des Elias in Johannes aus fehlerhafter geistiger Disposition hervorgehe (vgl. übrigens Beispiele ähnlichen Gebrauches des εἰ θέλ. δέξ. bei den Class. bei Wetst. z. d. St.).

C. 14, 2. 16, 14.

An der ersteren Stelle stellt Herodes, an der anderen ein Theil des Volkes die Meinung auf, Christus sey der wiedererstandene Johannes der Täufer. Der Grund dieser Meinung ist in der Weissagung des Maleachi zu suchen. Dort erst Elias, der Prophet, dann der Herr selbst zum Segen und zur Strafe. Glaubte man nun, unter dem Elias, dem Propheten, nur ein Individuum verstehen zu können, und meinte man, dafs Elias in Johannes wiedererschienen sey, so wufste man sich die Existenz eines zweiten unläugbar von Gott gesandten Bufspredigers nicht anders zu erklären, als dafs man ein Wiederaufleben des Johannes, oder auch eine zweite Incarnation des Elias in ihm annahm, in Johannes und in Christus eine doppelte Erscheinungsform desselben, die letztere herrlicher als die erstere. Die dem Irrthum zu Grunde liegende Wahrheit war die, dafs Christi Wirksamkeit wirklich nach der einen Seite hin, ebenso wie die des Johannes, mit unter der Weissagung des Maleachi beschlossen ist. Es war Christi Absicht, dafs diejenigen, welche noch nicht fähig waren, ihn innerlich von der andern Seite zu kennen, diefs auch äufserlich nicht vermögen sollten. Sie sollten vorläufig in ihm nur einen zweiten Johannes erblicken. Daraus erklärt sich C. 16, 20.: τότε διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, ἵνα μηδενὶ εἴπωσι, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός.

C. 17.

Dafs neben Moses Elias erscheint als Repräsentant des Prophetenthums, ist wohl nicht ohne Zusammenhang mit unserer Weissagung, der einzigen, wo beide, der erste als Gründer, der andere als Erneuerer, so unmittelbar zusammengestellt werden — Moses, mein Knecht, V. 22., Elias, der Prophet, V. 23. Die ideale Auffassung der Weissagung von Elias erhält durch diese Begebenheit eine thatsächliche Bestätigung. Dafs der hier

mit unverkennbarer Beziehung auf Malcachi erscheinende Elias Johannes der Täufer gewesen, wird Niemand behaupten, und doch sagt der Heiland in V. 11., Johannes der Täufer sey Elias. Ferner, Moses und Elias hier = ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται in C. 11, 13. Tritt Elias hier nicht als Individuum, sondern als Repräsentant der letzteren auf, so zeigt diefs, dafs auch bei der alttest. zu Grunde liegenden Stelle dieselbe Auffassung die richtige ist. Bei unserer Auffassung tritt Alles in die schönste Harmonie. Elias erscheint als Repräsentant des Prophetenthums, weil unter allen Propheten des A. T. die Idee des Prophetenthums sich in ihm am vollkommensten realisirte. Weil die personificirte Idee, ist Johannes Elias.

Die Frage der Jünger in V. 10.: τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν, ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον; wird von den Ausll. richtig als durch das Verschwinden des Elias veranlafst, aufgefafst. Das Erscheinen des Elias selbst macht die Jünger irre an der früheren Belehrung Christi, dafs Johannes Elias sey, das plötzliche Verschwinden wissen sie nicht zu reimen mit der auf Malcachi sich stützenden Meinung der Schriftgelehrten, dafs Elias vor dem Messias zu bleibender und erfolgreicher Wirksamkeit erscheinen sollte.

In der Antwort Christi wird der frühere Satz, dafs Johannes Elias sey, bestätigt. Die Jünger sollen die Idee und ihre Erscheinungsform trennen, so wird ihnen der scheinbare Widerspruch zwischen diesem Satze und der persönlichen Erscheinung des Elias schwinden. Der Heiland hebt dann noch einen Widerspruch, welcher auch nach dieser Trennung, nach der ἐπίγνωσις des in Johannes erschienenen Elias, V. 12., zwischen der Erfüllung und Weissagung zu bleiben schien. Der Elias der Weissagung sollte, wie es schien, weit Gröfseres bewirken, als der Elias der Erfüllung bewirkt hatte, eine Zurückführung des Herzens der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern, eine ἀποκατάστασις — in diesen Ausdruck wird der Inhalt von V. 24. nach unserer Erklärung, welche

bei ihm zu Grunde liegt, treffend zusammengefafst — im Ganzen und Grofsen. Die Art und Weise, wie der Heiland diesen die Idee selbst betreffenden Einwurf beseitigt, tritt am deutlichsten hervor in der Form, in der Mr. 9, 12. 13. seinen Ausspruch mittheilt: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· Ἠλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστᾷ πάντα, καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενωθῇ; ἀλλὰ λέγω ὑμῖν, ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθε, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ, ὅσα ἠθέλησαν, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν. Das *Praes.* ἀποκαθιστᾷ hier und das *Fut.* ἀποκαταστήσει bei Matth. zeigen deutlich, mit welchem Rechte man aus dem ὁ μέλλων ἔρχεσθαι, Matth. 11. V. 14. auf eine zukünftige Erscheinung des Elias geschlossen hat. Hier wie dort stellt der Heiland den Sinn der Weissagung aus ihr selbst unabhängig von der Erfüllung fest. Die Antwort auf das Bedenken: in der Weissagung sey nur von Gottes Gabe und Gnade, von der Bestimmung des Elias die Rede, deren vollkommene Realisirung durch die Sünde unmöglich gemacht werde (vgl. Luc. 7, 30.: οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ), wird nur indirecte gegeben, durch die Hinweisung auf die Weissagungen der Schrift von dem schweren Leiden des Messias, die aus derselben Quelle, der Sünde, hervorgehen, welche von dem Allen bestimmten Heile den gröfseren Theil des Volkes ausschliefst. Der Heiland geht noch weiter; er zeigt, wie Johannes gar nicht Elias seyn könne, wenn nicht Widersprechen von den Sündern, Verwerfung und Leiden über ihn ergangen wäre. Grotius: *cum baptistam Eliam vocet propheta, hoc ipso intelligi datur, non defuturos ipsi Achabos et Jezabeles.* Hafs und Verfolgung ist in dieser Welt der Sünde die nothwendige Folge der Predigt der Bufse, und die Gröfse des Hasses steht mit dem Ernst und der Kraft der Predigt immer in gleichem Verhältnifs. So ist also alles, was dem Elias Widerwärtiges begeg-

nete *), um so mehr als Realweissagung auf die Schicksale des Johannes zu betrachten, je näher beider Auftreten der Idee kommt. Ist Johannes dem Elias gleich im Bufsernste, so mufs er ihm auch gleich seyn in Leid und Verfolgung. Die göttliche Vorsehung fügte es also, dafs die von selbst stattfindende wesentliche Gleichheit sich hier auch in der Form abprägte, dafs in Herodes Ahab **), in Herodias Jesabel wieder auflebte, und so das *mutato nomine* um so handgreiflicher stattfand. — Olsh. meint, die Geschichte des Elias lasse sich nicht typisch auf den Johannes beziehen, weil der erstere nicht in der Verfolgung gestorben. Allein dieser Einwand ist ganz analog dem, welchen die Jünger aus der nicht nachweisbaren ἀποκατάστασις entnahmen. Wie dort nur auf Gottes, so mufs hier nur auf der Menschen Willen gesehen werden. Dieser aber ist bei der Jesabel derselbe, wie bei der Herodias. Sie wollte ja den Elias tödten; dafs Gott ihn ihren Händen entrifs, macht keinen Unterschied. Der Hafs war derselbe, und auf diesen kommt es hier allein an, auch das Leiden nicht geringer; Elias wäre gewifs lieber ein für allemal gestorben — er bittet ja Gott um seinen Tod, als um die gröfste Gnade — als täglich.

Matth. 21, 12. vgl. mit Joh. 2, 13 — 22.

An beiden Stellen wird eine Austreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, u. s. w., erzählt, bei Matth.,

---

*) Jesus Sirach sagt nach der Schilderung der ganzen Wirksamkeit des Elias und des Elisa, C. 48, 15.: ἐν πᾶσι τούτοις οὐ μετενόησεν ὁ λαὸς, καὶ οὐκ ἀπέστησαν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, ἕως ἐπρονομεύθησαν ἀπὸ τῆς γῆς αὐτῶν, καὶ διεσκορπίσθησαν ἐν πάσῃ τῇ γῇ. Diese Schilderung kann ohne die geringste Änderung auf den zweiten Elias bezogen werden, was sich leicht erklärt, sobald man nur erkennt, dafs Gott stets derselbe bleibt, und ebenso der Mensch.

**) Die Worte Mr. 6, 20.: ὁ γὰρ Ἡρῴδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον· καὶ συνετήρει αὐτὸν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουε, passen ohne Änderung einer Sylbe auf den Ahab.

so wie auch bei Mr. und Luc., eine solche, die zu Anfang, bei Joh. eine solche, die zu Ende des Lehramtes Christi vorfiel.

Dafs diese Handlungen als symbolische zu betrachten sind, lehrt der Augenschein. Sie würden sich aufserdem auf keine Weise rechtfertigen lassen, wie denn Origenes, weil er diesen Gesichtspunkt nicht scharf ins Auge fafste, die historische Wahrheit läugnete, und wie sich selbst Lampe aus gleichem Grunde eine ganze Anzahl von Schwierigkeiten darbietet, die er auf ganz ungenügende Weise zurückweist. Nur eine oberflächliche Betrachtungsweise kann Mifsbräuche, wie sie im äufsern Tempel stattfanden, für das nächste Object der Gegenwirkung halten. An sich betrachtet, waren sie ja unter den damals im Schwange gehenden Sünden die geringsten; fafst man den ganzen damaligen Zustand ins Auge, so war es ziemlich gleichgültig, ob in dem Tempel einige Käufer und Verkäufer mehr oder weniger ihr Wesen trieben; die tiefere Kenntnifs der menschlichen Natur zeigt, dafs jede äufsere Reinigung, ohne vorhergegangene innere, eine durchaus vergebliche ist; was hilft es, das Wasser des Baches für eine Zeitlang aufzuhalten, wenn man den Quell unverstopft läfst? Es wird bald die kleinen Dämmchen mit sich fortreifsen, oder über sie hinwegfliefsen. Die Verkennung der symbolischen Bedeutung ist also eine Erniedrigung Christi, um so mehr, da er durch diese äufserliche Verfahrungsweise den Jüngern Anreizung zu ähnlichem äufserlichen Streben gegeben haben würde, wozu sie von Natur — denn jeder ist ein geborener Pelagianer, und die äufserliche Betrachtungsweise der Sünde ist eine nothwendige Folge des Pelagianismus — nur zu geneigt waren. So verfuhr nicht ein Johannes der Täufer. Die μετάνοια ist bei ihm immer eine Veränderung der Grundrichtung des ganzen Wesens. Wie viel weniger der Heiland, dessen: machet erst den Baum gut, allen äufserlich reformatorischen Versuchen, bis auf die Tendenzen der neuesten Zeiten zur Herstellung freier Kirchenverfassung herab, den Stempel der Nichtigkeit aufdrückt. —

Fassen wir die Handlung als eine symbolische, so zeigt sie sich sogleich in anderem Lichte. Die Mifsbräuche im Tempel kommen dann nur als repräsentirend für die Sünde des Bundesvolkes überhaupt in Betracht, und zu dieser Repräsentation war die crasse Sünde weit mehr geeignet, wie die in sich weit schlimmere seine.

Was ist aber die Bedeutung der doppelten symbolischen Handlung? Hier ist eine neue Klippe, an der alle diejenigen gescheitert sind, welche die symbolische Bedeutung richtig erkannten. Sie gehen alle von der Voraussetzung aus, dafs die Bedeutung bei beiden dieselbe sey, und geben durch diese Voraussetzung denen die Waffen in die Hand, welche, wie Lücke, zum unläugbaren und grofsen Nachtheile der Glaubwürdigkeit der Evangelisten, beide Begebenheiten in eine verwandeln, deren chronologische Bestimmung der Tradition (!) ganz entschwunden seyn soll (Lücke 439.).

Wir stellen zuerst unsere Ansicht auf, und schreiten dann zu ihrer Rechtfertigung. Beide Handlungen stehen in Beziehung auf Maleachi, sind nur Verkörperungen eines doppelten Bildes bei ihm. Unter dem Bilde einer doppelten Reinigung des Tempels kündigt dieser eine doppelte Reinigung der Theokratie an. Zuerst erscheint der Bote des Herrn und säubert den Weg vor ihm — den Weg zum Tempel und in den Tempel, da ja nachher der Herr zum Tempel kommt —, dann erscheint plötzlich der Herr selbst und der Bundesengel, reinigt und läutert die Kinder Levi, und naht sich den Sündern zum Gericht. Der sachliche Gehalt beider Darstellungen tritt in V. 23. und 24. nackt und baar hervor. Zuerst kommt Elias der Prophet, und sucht Alles zurechte zu bringen (Reformation), dann erscheint der Herr selbst und schlägt das Land mit dem Banne (Revolution). Der Bote macht den letzten Versuch, den Herrn in seinem Volke zu heiligen; dann heiligt sich der Herr an denjenigen, bei denen dieser Versuch fruchtlos gewesen. — Der Heiland nun kündigte durch die erste Handlung an, dafs in ihm die früher

früher durch Johannes repräsentirte Idee in ihrer höchsten Realität erscheine, Gottes Gnade, welche die Sünder zur Buſse ruft, durch die zweite, daſs er nun die andere Seite seines Wesens entfalten, nicht ferner als Prophet, sondern als Herr und Bundesengel handeln, die hartnäckigen Sünder vernichten werde. Die Handlung fällt beide Male in die Zeit unmittelbar vor dem Bundesfeste, dem Paschah, gewiſs nicht ohne Ursache. Die erste droht den Bundesverächtern bedingungsweise (vgl. das בֹּוא־אָבֹוא des Mal.) mit dem Würgengel — wenn sie nämlich den Bund, die einzige Gewähr seines Vorübergehens, nicht herstellen, die andere absolut.

Daſs die erste Handlung die ihr beigelegte Bedeutung habe, das erhellt am deutlichsten aus dem ganzen Zusammenhange, in dem sie steht. Wie in jenem Zeitraum die Thätigkeit Christi eine vorwiegend Johanneische war, wie ihren Mittelpunkt das: μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν bildete, haben wir schon nachgewiesen. Mit dieser Thätigkeit würde die thatsächliche Ankündigung des unbedingten Rathschlusses der Vernichtung gleich beim Antritte des Amtes in unvereinbarem Widerspruch stehen, da die symbolische Handlung beim Antritte des Amtes nothwendig eine Realweissagung der folgenden Amtsthätigkeit seyn muſs. Zu beachten ist auch das Citat Joh. V. 17. aus Ps. 69, 10. Dieſs zeigt, daſs die erste Handlung nicht eine Christo schlechthin eigenthümliche war. Die St. hätte in Bezug auf die zweite gar nicht angeführt werden können. Denn diese bildete nicht die Spitze der allen wahren Dienern Gottes in der Theokratie gemeinsamen Thätigkeit (vgl. das: geeifert habe ich für den Herrn, des Elias), sondern sie gehört Christo, dem Bundesengel, ganz allein an. Noch ist aufmerksam zu machen auf den milderen Ausdruck bei der ersten, den härteren bei der zweiten Handlung — bei Johannes der Tempel οἶκος ἐμπορίου, bei den Synoptikern σπήλαιον λῃστῶν. Dieſs letztere drückt den Gegensatz der

Wirklichkeit und der Idee schärfer aus, welcher das Fortbestehen der ersteren unmöglich machte.

Wie bei der ersten, so mufs auch bei der zweiten Handlung die Bedeutung aus dem Zusammenhange bestimmt werden. Sie folgt unmittelbar auf den letzten Einzug Christi in Jerusalem als König, eine thatsächliche Erklärung, dafs jetzt sein prophetisches Amt zu Ende gehe. So wie dieser Einzug die nunmehrige Erfüllung der heilverkündenden Weissagung des Sacharjah abbildete, deren Object allein das Verhältnifs des Heilandes zu den Seinen bildet, so das Gehen in den Tempel die nun herannahende Erfüllung der drohenden Weissagung des Malcachi *). Es ist der Herr und der Bundesengel, der zu seinem Tempel kommt. Nahe daran schliefst sich (Matth. V. 18—20.) eine andere symbolische Handlung, die Verfluchung des Feigenbaumes, dasselbe bedeutend, — was die Ausll. übersehen haben, eine Verkörperung des Bildes Micha 7, 1., woraus sich das vielfach gemarterte οὐ γὰρ ἦν καιρὸς συκῶν des Mr. erklärt. Dort sucht der Prophet ja auch nach der Erndte und findet nichts. Bei dem geistlichen Feigenbaume ist es seine Schuld, wenn nicht καιρὸς συκῶν ist. Von derselben Art ist alles Folgende. Die Tempelreinigung bildet den Anfang einer ganzen Folge von Reden, symbolischen Handlungen und Parabeln, die sich alle auf denselben Gegenstand beziehen. Nirgends erscheinen in ihr die Pharisäer als Object reformatorischer Thätigkeit, überall die Rechnung als nun ab-

*) Wie die symbolische Darstellung des Gerichtes bei dem herannahenden Kreuzestode Christi ganz an ihrer Stelle war, das möge folgende merkwürdige Stelle des Josephus zeigen (B. Jud. 4, 5, 2.), der nur in der Person irrte: „Ich möchte mich wohl nicht in der Behauptung irren, dafs des Ananus Tod Jerusalems Eroberung eröffne; dafs von dem Tage an die Mauer der Stadt über den Haufen geworfen, der Staat der Juden zu Grunde gerichtet ward, an welchem sie den Hohenpriester, den Vorsteher ihrer eignen Wohlfahrt, mitten in der Stadt ermorden sahen".

geschlossen, das Stäblein zerbrochen, das Urtheil gesprochen. Ganz dasselbe, was der Heiland hier durch die That, das drückt er C. 23, 38. im Worte aus: ἰδοὺ, ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. Der Tempel erscheint hier als der Sitz der ganzen Nation, dessen bisherige Einwohner herausgetrieben werden, vgl. auch Luc. 19, 27. — Dafs Johannes der zweiten Handlung nicht gedenkt, erklärt sich ganz einfach daraus, dafs er sich mit den ersten Evangelisten in die letzte Thätigkeit Christi getheilt, also, dafs ihnen die äufsere Seite vorzugsweise anheimfiel, alles dasjenige, wozu die Reinigung des Tempels die Einleitung war, ihm dagegen die innere Seite, zu der der Einzug in Jerusalem gleichsam die Aufschrift bildet.

Noch mufs bemerkt werden, dafs es nicht etwa zufällig war, dafs sich in den letzten Zeiten des Jüdischen Staates das Verderben im Tempel concentrirte, und ebenso auch die Rache Gottes, dafs diese Fügung der göttlichen Vorsehung vielmehr auf demselben Grunde beruhte, welcher bei Maleachi und in der Handlung des Herrn bewirkte, dafs das Reich Gottes sich in der Form des Tempels darstellte. Der Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte, fällt um so mehr in die Augen, wenn der heilige Ort — dieſs ist das ganze Bundesvolk — sich in dem Sitze und Mittelpunkte des Reiches Gottes veräufserlicht und concentrirt darstellt. Man achte auf die merkwürdige Übereinstimmung zwischen Malcachi (3, 1—6., bes. V. 5.) und den Synoptikern auf der einen, und Joseph. d. B. Jud. 5, 9, 4. auf der andern Seite: οὐ τὰ κρυπτὰ μὲν τῶν ἁμαρτημάτων ἠδοξήκατε, κλοπὰς λέγω καὶ ἐνέδρας καὶ μοιχείας, ἁρπαγαῖς δ' ἐρίζετε καὶ φόνοις, καὶ ξένας καινοτομεῖτε κακίας ὁδούς· ἐκδοχεῖον δὲ πάντων τὸ ἱερὸν γέγονε. Hier haben wir das σπήλαιον λῃστῶν wieder, eine Bezeichnung, welche allein schon den symbolischen Charakter der Handlung darthut. Sie zeigt, dafs diejenigen, welche der Heiland austrieb, nicht an sich in Betracht kamen, sondern nur als Repräsentanten weit gröfserer und schwererer Sünder.

Endlich braucht wohl kaum darauf aufmerksam gemacht zu werden, wie jene beiden Reinigungen des Tempels einen thatsächlichen Beweis liefern für die Richtigkeit unserer Erklärung der Weissagung des Maleachi ihren Hauptpunkten nach, namentlich in Betreff der Identität des „mein Bote" und des Elias *), ebenso eine thatsächliche Erklärung Christi über seine göttliche Natur, indem er in der letzteren vollführt, was bei Maleachi dem Herrn und dem Bundesengel als sein eigenthümliches Werk beigelegt wird.

Matth. 21, 24.

Olshausen u. A. fassen hier das: ἐρωτήσω ὑμᾶς κἀγὼ λόγον ἕνα κ. τ. λ. als blofse Gegenfrage, und behaupten, der Herr habe die Pharisäer mit ihrer Frage abgewiesen. Vergleichen wir die Weissagung des Maleachi, so zeigt es sich, dafs die Gegenfrage zugleich die Antwort auf die Frage in sich schlofs, oder wenigstens die Basis zu ihr lieferte. Denn hatte Johannes seine ἐξουσία zur Taufe = zur Predigt der μετάνοια, und zur Ertheilung der Sündenvergebung von Gott, war er der von Gott gesandte Bote (vgl. das ἐξ οὐρανοῦ), der Elias, der die Herzen zurückführen sollte, so mufste auch neben dem Vorgänger der unendlich gröfsere Nachfolger, der ihm auf dem Fufse (ἐξαίφνης) folgen sollte, schon vorhanden seyn, und war diefs, wer sollte es anders seyn als Christus, der durch Worte und Thaten sich selbst als solchen ausgewiesen, und den Johannes als solchen bezeichnet hatte. Der ausweichenden Antwort folgt nun ganz natürlich das: οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν. Sie zeigten dadurch, dafs ihr Herz nicht zurückgeführt war;

*) Bei der Untersuchung über Elias als Vorbild Christi, und Christum als den zweiten Elias, müfste besonders noch die vierzigtägige Versuchung des Elias in der Wüste, anfangend mit einer wunderbaren Speisung und endigend mit der Gotteserscheinung (vgl. 1 Regg. C. 19.), in ihrem Verhältnifs zur Versuchung Christi ins Auge gefafst werden. Doch würde diefs uns hier zu weit führen.

ohne den Glauben an die göttliche Sendung des Johannes, konnten sie an Christum nicht glauben, aus demselben Grunde, weshalb sie mit demselben an ihn glauben mufsten. Sie hatten nicht A gesagt, so konnten sie auch nicht B sagen, und alle Mühe, sie dahin zu bringen, wäre vergeblich gewesen.

Matth. 23, 34.

Διὰ τοῦτο, ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε κ. τ. λ.

Diese Stelle gehört in sofern hieher, als sie erläutert, wie Christus sich ohne Widerspruch bald als den bei Maleachi verheifsenen Boten und Elias, bald als den Herrn und Bundesengel darstellen konnte. Auch hier erscheint er nach derselben doppelten Relation, zuerst als der Sendende, dann, wie aus dem *σταυρώσετε* erhellt, als unter den Gesandten mitbegriffen (vgl. Olsh. z. d. St.).

Luc. 1, 16. 17.

Der Engel zu Zacharias:

καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν· καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα, καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον.

Es werden hier die beiden zusammengehörenden Hauptstellen, Mal. 3, V. 1. und V. 23. und 24. miteinander verbunden. Der ersteren gehört zuerst das *καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ* an, wo das *αὐτοῦ* sich auf das vorhergehende *κύριος ὁ θεὸς* bezieht, ein neuer Beweis der Gottheit Christi und der Identität mit dem Herrn und Bundesengel. Ferner das *ἑτοιμάσαι* u. s. w., was als Umschreibung des פְּנֵה דֶרֶךְ, *κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου*, zu betrachten ist. Grot.: *populum, qui paratus sit ad accipiendum regnum coelorum.*

Beng.: *parandus populus, ne dominus populum imparatum inveniens majestate sua obterat.* Der zweiten Stelle gehört das Übrige an. Die Sorgfalt, mit der das: und er führt zurück das Herz der Väter zu ihren Kindern, und der Kinder zu ihren Vätern, erklärt wird, scheint naheliegende und damals gangbare Mifsverständnisse vorauszusetzen, wie wir sie ja auch von dem Siraciden und den LXX. an bei allen Jüdd. Ausll. und den meisten Christlichen finden. Zuerst wird das reine Wesen hervorgehoben in den Worten: ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν. Die erneuerte Verbindung mit Gott durch wahre Bekehrung ist ja die Grundlage der erneuerten Verbindung zwischen den frommen Vätern und den gottlosen Söhnen. Dann wird der Gedanke auch in seiner eigenthümlichen Form näher beleuchtet. Diefs geschieht, indem aus dem Satze des Maleachi die zweite Hälfte weggelassen wird, das: und das Herz der Kinder zu ihren Vätern, die, da das Verhältnifs ein gegenseitiges, in der ersten schon enthalten ist, und dafür das erklärende καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων gesetzt. Die ἀπειθεῖς sind die jetzige abtrünnige Generation, die δίκαιοι die frommen Väter. Das φρόνησις in der Bedeutung Gesinnung; in der Gesinnung s. v. a. also, dafs sie die Gesinnung haben; ganz entsprechend die gewöhnliche Verbindung der *Verba* der Bewegung mit בְּ, wenn die bewegte Sache an dem Orte verbleibt. Bengel: *in prudentia, inquit angelus, non in prudentiam. Sensus eorum, qui justi sunt, in conversione protinus induitur.* Die Herzen der Väter also werden dadurch zu den Kindern zurückgeführt, = das Liebesverhältnifs zwischen ihnen wieder hergestellt, dafs die fromme Gesinnung der ersteren wieder in den letzteren gewirkt wird. Dadurch werden sie dann ein λαὸς κατεσκευασμένος. Wohl zu beachten ist noch das πολλούς. Schon hier wird dem Mifsverständnisse vorgebeugt, was der Heiland nachher ausdrücklich bekämpft, als sey von dem Vorläufer des Herrn eine allgemeine ἀποκατάστασις zu erwarten, veranlafst dadurch,

dafs man nicht einsah, wie Maleachi nur von der göttlichen Gabe und Bestimmung redet. — Die abweichenden Erklärungen übergehen wir, theils weil sie nur einfache Folge der falschen Auffassung der Weissagung des Maleachi sind, theils weil ihre Widerlegung schon in der positiven Begründung der unserigen gegeben. — Nicht weniger, wie das übrige, erhebt sich auch das ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου über die damals gangbare Auffassung. Es erklärt, dafs das Fleisch, an das sich auch so viele spätere Ausll. noch gehängt haben, die Vertheidiger der Beziehung auf die Person des Johannes nicht weniger, wie der Beziehung auf die Person des Elias, nichts nütze sey. Wo die *pars melior* des Elias ist, sein Geist und seine Kraft, da ist Elias.

V. 43.

καὶ πόθεν μοι τοῦτο, ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρός με;

Elisabeth erkennt hier in dem noch nicht geborenen Kinde der Maria durch unmittelbare Erleuchtung des heiligen Geistes (vgl. V. 41.) den Herrn, der eben, weil er der Herr, auch ihr Herr ist, den Bundesengel des Maleachi, dessen Erscheinen von dem Engel angekündigt worden, eine Erkenntnifs, welche mit ihrem Gegenstande zu demselben Gebiete gehört, mit ihm die Grenzen der Natur übersteigt.

V. 76.

Zacharias: καὶ σὺ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ· προπορεύσῃ γὰρ πρὸ προσώπου κυρίου, ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ.

Die Nichterkenntnifs der Beziehung auf Maleachi hat hier bewirkt, dafs man sich fast allgemein in das γάρ nicht finden konnte, und sogar an Änderung der Lesart dachte — Er. Schmid will das προφήτης in προβήτης verwandeln. Zacharias legt den richtigen Satz zu Grunde, dafs der Mal. 3, 1.

und V. 23. Verheifsene identisch sey. Ist das Kind, wie der Engel erklärt, Vorläufer, so ist er auch Prophet (nicht etwa: ein Prophet; diefs würde dem הַנָּבִיא nicht entsprechen; vgl. *v. d. Boon Mesch, comment. in hymn. Zachariae* z. d. St., der jedoch in der grammatischen Erklärung das Richtige verfehlt; auf die Idee gesehen, gibt es nur einen Propheten und der *Art.* ist daher unnöthig) des Herrn. — Eckermann (Erkl. aller dunkeln St. des N. T. Th. 1. p. 284. 9i.) und Paulus wollen das: πρὸ προσώπου κυρίου nicht von Gott, sondern vom Messias verstehen. Eine Aufhellung ist das aber grade nicht zu nennen, ebensowenig auch eine geschickte Verdunkelung. Denn das Licht kehrt gleich zurück, sobald man nur einen Blick auf Malcachi wirft; auch abgesehen von der unbequemen Nachbarschaft des ἀνατολὴ ἐξ ὕψους. Bei Malcachi, den Zacharias wörtlich anführt, wird doch Niemand den Messias im Gegensatze gegen Gott finden können. Vergleichen wir ihn, so zeigt es sich, wofür auch das ἀνατολὴ ἐξ ὕψους spricht, dafs auch das ὑψίστου nicht auf den verborgenen Gott, sondern auf den in dem Messias erscheinenden zu beziehen ist. Johannes ist Prophet des Höchsten, weil er Vorläufer des Herrn = des Höchsten ist. Die Benennung: der Höchste, statt: der Herr, wählt Zacharias nur deshalb, um auf die Gröfse der seinem Sohne bestimmten Gnade aufmerksam zu machen. Welch hoher Beruf für einen vom Weibe Geborenen, nicht etwa einem Niederen unter den Himmlischen, sondern dem Höchsten den Weg zu bahnen, sein Prophet zu seyn!

Joh. 1, 6.

Das ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ sieht offenbar zurück auf das: siehe ich sende meinen Boten vor mir her, des Malcachi. Die ganze folgende Darstellung bildet zu seiner Weissagung nur einen Commentar. Die wörtliche Beziehung tritt wieder hervor in:

V. 9.

Warum Johannes hier nicht lieber statt des ἦν — ἐρχόμενον kürzer und deutlicher sage: ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον, davon, behauptet Lücke, lasse sich kein Grund angeben, als die Willkühr des Schriftstellers. Allein schlechthin für das *Praeter.* steht im N. T. das ἦν mit dem *Part. Praes.* nie. Auch Winer p. 294. behauptet diefs nicht. Auch hier liegt der Grund deutlich vor. Das ἦν — ἐρχόμενον hebt die Beziehung auf die Weissagung deutlicher hervor. Der grofse ἐρχόμενος des Maleachi war in aller Munde, vgl. das σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος Matth. 11. V. 3. und das ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος in unserm Cap. V. 15. 27. 30. Der Evangelist nun behält die Form der Weissagung bei, bezeichnet aber durch das vorgesetzte ἦν, dafs sie schon zur Erfüllung geworden, er war nun schon ein Kommender. — Die im Folgenden stattfindende so grofse Ausführlichkeit in der Bestimmung des Verhältnisses von Johannes zu Christo, hat gewifs ihre Hauptbeziehung auf Mal., soll Christum als den bei Mal. verheifsenen Herrn und Bundesengel darstellen, ein Zweck, der Johannes, dem Theologen, noch näher lag, wie den andern Evangelisten, und dessen Annahme mit der durchgängigen Tendenz seines Evangelii mehr übereinkommt, wie die weit hergeholten Hypothesen von Storr und Anderen. Der himmlische Bote und der irdische (vgl. das ἄνθρωπος in V. 6., was in diesem Zusammenhange gewifs nicht = τίς ist) werden sich so scharf als möglich gegenüber gestellt.

V. 15. vgl. V. 30.

οὗτος ἦν, ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. Die Verkennung der Beziehung auf Maleachi hat Lücke zu einer sprachwidrigen Erklärung verleitet. Das ἔμπροσθέν μου γέγονεν soll das Vorangehen des Messias an Würde bezeichnen, s. v. a.: er ist mir voran, er ist höher gestellt als ich. Dafs die einzige für diese

Bedeutung des ἔμπροσθεν, das immer nur mittelbar den Vorrang bezeichnen kann, sofern dieser nämlich in dem Voran der Zeit oder dem Orte nach begründet liegt, angef. St. Gen. 48, 20.: ἔθηκε τὸν Ἐφραὶμ ἔμπροσθεν τοῦ Μανασσῆ, nicht beweisend ist, liegt am Tage. Lampe, von dem mit der Erklärung auch die Stelle entlehnt ist, führt sie richtiger an, nur zum Beweise, dafs das ἔμπροσθεν nicht blofs *tempus*, sondern auch *locum priorem* bezeichne. Bei der Beziehung auf Mal. fällt die scheinbare Tautologie weg, welche zu dieser Erklärung verleitet hat. Mein Nachfolger ist mein Vorgänger, denn er ist (laut der Weissagung, derselben, welche den Mittelpunkt meines Daseyns bildet) unendlich früher als ich. Johannes zielt auf Mal. 3, 1., wo das heilige Räthsel, das er ausspricht, sich schon vorfindet. Derselbe, der nach dem: „mein Bote" folgt (ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος), ist es, der den „mein Bote" sendet, der also sein Vorgänger, der unendlich früher, wie er, ja wie Alles (vgl. zu dem πρῶτός μου das ἐν ἀρχῇ ἦν) war. — Wird die Beziehung auf Maleachi recht ins Auge gefafst, so zeigt sich auch die Bemerkung (p. 313.) in ihrer Nichtigkeit, gewifs habe der Täufer bei dem πρῶτός μου ἦν nicht an den λόγος gedacht; nur eine gewisse Erkenntnifs des präexistentialen Seyns des υἱὸς τοῦ θεοῦ „überhaupt und im populären Sinne" dürfe man ihm und Männern seiner Art wohl zutrauen. Spricht der Täufer überall die festeste Überzeugung aus, dafs der Messias der Herr und der Bundesengel des Maleachi sey, so läfst sich gar nicht absehen, mit welchem Rechte man ihm die klare und bestimmte Erkenntnifs von der Gottheit desselben absprechen könne. Diefs Aussprechen und diefs Absprechen stehen in unvereinbarem Widerspruche. Und erkannte der Täufer die Gottheit des Messias, sprach er, weil er sie erkannte, das πρῶτός μου ἦν aus, so mufs in dem Satze: gewifs hat der Täufer bei dem πρῶτός μου ἦν nicht an den λόγος gedacht, wenn er richtig seyn soll, erst das nicht gestrichen werden. Es wird eine Zeit kommen, wo man das in neuerer Zeit künst-

lich zusammengezimmerte Gebäude der Lehre vom λόγος abbrechen und seine Materialien nur noch für brauchbar halten wird zu einem geringen Anbau an dem ganz aus Bausteinen des A. T. aufzuführenden Hauptbau. Gingen sie ganz verloren, so würde daraus der Sache kein Schaden erwachsen, nur der Worterklärung einiger. Wie in dem Herrn = dem Bundesengel des Maleachi, näher bestimmt durch Alles, was das A. T. über den מַלְאַךְ יְהוָה enthält, das Wesen seines λόγος vollständig enthalten sey, das zeigt der Evangelist deutlich genug dadurch, dafs er seiner Abhandlung über den λόγος die Stelle des Maleachi zu Grunde legt.

V. 21—23.

Der Beweis, dafs der Täufer die Frage, ob er Elias sey, nur unter Voraussetzung der falschen Vorstellung der Fragenden von einem persönlichen Wiedererscheinen des Elias mit nein beantwortet, ist im Vorhergehenden schon reichlich genug enthalten. Wir machen nur darauf aufmerksam, dafs der beziehungsweisen Verneinung die beziehungsweise Bejahung gleich in V. 23. entgegengesetzt wird. Denn indem Johannes sich hier für die Stimme rufend in der Wüste des Jesaias, erklärt er sich zugleich für den „mein Bote" und den Elias des Maleachi nach der richtigen Deutung. Der Beweis liegt ebenfalls im Vorhergehenden. Wir haben gezeigt, dafs die Weissagung des Maleachi nur Wiederaufnahme der des Jesaias ist, und dafs sie als solche von dem Täufer, von Christo und den Aposteln beständig betrachtet wird. Dafs der κύριος des Jesaias dem Johannes Christus sey, dieser also wahrer Gott, ist keinem Zweifel unterworfen.

V. 27.

ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος, ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. „Es war Sclavendienst, dem Herrn die Sandalen zu tragen und die Riemen derselben

beim Ablegen zu lösen". Derjenige, der bei Maleachi den „mein Bote" vor sich hersendet und nach ihm kommt, ist הָאָדוֹן, der Herr, für ihn also der Dienst noch zu geringe, der einem Herrn von dem Diener geleistet wird.

V. 31.

ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν τῷ ὕδατι βαπτίζων. Die Beziehung auf Jes. 40, 5. ist hier ganz unverkennbar, ein neuer Beweis der Einsicht des Johannes in die Gottheit des Messias. Seine Taufe = dem Wegebereiten des Jesaias, das Letztere Bild, das Erstere Verkörperung der *μετάνοια*, hat ihr Absehen auf die Enthüllung der jetzt verdeckten Herrlichkeit des Herrn. Diese Beziehung wird um so mehr gesichert durch die Vergleichung von C. 2, 11.: *καὶ ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ.* Johannes erblickt in der dort berichteten Handlung Christi eine Erfüllung desjenigen, was Jes. von der Enthüllung der Herrlichkeit des Herrn weissagt. Weil Christus Jehovah ist, so wird in der Enthüllung seiner Herrlichkeit die Herrlichkeit Jehovahs enthüllt. Durch diese Feststellung der alttestamentlichen Beziehung erhält dasjenige noch mehr Sicherheit, was Lücke von ihr unabhängig bemerkt: „Der eigenthümliche Begriff der *δόξα*, כָּבוֹד, ist so zu fassen, dafs er vorzugsweise die göttliche Majestät oder Herrlichkeit bezeichnet".

C. 3, 28.

Vgl. 1, 6.

1 Cor. 16, 22.

εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἤτω ἀνάθεμα, μαρὰν ἀθά.

Auf eine alttestamentliche Grundlage führt hier schon das in einem Griechischen und an Griechen geschriebenen Briefe so auffallende *μαρὰν ἀθά*. Die Beibehaltung der Aramäischen Form erklärt sich nur so, dafs das *dictum* in ihr für alle Gläu-

bigen in Israel eine Art von Losung war, und eine solche Bedeutung konnte ein Ausspruch nur dann gewinnen, wenn er aus der Schrift entnommen. Dafs aus Mal. 3, 1., darüber kann gar kein Zweifel seyn. Wir haben schon früher nachgewiesen, dafs diese Stelle durchgängig als der *locus class.* vom Kommen des Herrn betrachtet wurde. Dazu kommt, dafs das ἥτω ἀνάθεμα sich ebenfalls als aus Maleachi entlehnt kund gibt, C. 3, 24., wo wiederum das Kommen ebenfalls erwähnt wird. Dann die Verbindung mit V. 23.: ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν. Der Apostel stellt hier, grade wie der Prophet, Segen und Fluch unmittelbar zusammen, beides ausgehend von dem ὁ κύριος. Er wünscht den Fluch nicht weniger herbei als den Segen. Denn der Gläubige mufs an Allem Gefallen finden, was in Gottes Wesen begründet liegt, und wenn er diefs nicht thut, sey es nun, dafs er scheel sieht, dafs Gott so gütig ist, oder dafs er wünscht, dafs Gottes Gerechtigkeit sich nicht äufsern möge, so zeigt er dadurch, dafs er in dieser Beziehung noch fleischlich und nicht göttlich gesinnt ist, οὐ φρονεῖ τὰ τοῦ θεοῦ. Nur dafs das wenn bei Niemanden zum da werde, oder wenn es schon zum da geworden, schwinde, ist bei dem Apostel so brennender Wunsch, dafs er selbst ein ἀνάθεμα werden möchte für seine Brüder. — An die Stelle der Wegebereitung und der Zurückführung der Herzen bei Maleachi, tritt bei dem Apostel die Liebe zu dem Herrn Jesu. Ganz natürlich. Denn beides ist nur Bezeichnung derselben Sache nach verschiedenen Beziehungen; eins kann gar nicht ohne das Andere gedacht werden; Jesus allein, der Herr und der Bundesengel, ist der ῥυόμενος ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης, 1 Thess. 1, 10., eine Stelle, welche ebenfalls ihr Licht aus Maleachi erhält. — Sobald die Beziehung der Stelle auf Maleachi erkannt wird, schwindet von selbst die abgeschmackte Erklärung des ἥτω ἀνάθεμα durch Mosheim: der sey von eurer Gemeinde ausgeschlossen, mit der saubern Rechtfertigung: „Ein Apostel, ein Knecht Gottes, der sich selbst die

Liebe nennt, ein Bote des Friedens kann auch den ruchlosesten und boshaftesten Verächtern nichts Böses wünschen". Wenn der Diener nicht wünschen kann, wie kann Gott denn thun? und dafs Gott thut, das zeigt, auch abgesehen vom Worte, vgl. z. B. Matth. 10, 13—15., die That selbst, die Geschichte. Man kann nur also ihr Zeugnifs vernichten, dafs man die Vorsehung läugnet. Eine einzige Thatsache, wie die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, reicht, unter Voraussetzung des Vorsehungsglaubens *), hin, die rationalistische Ansicht von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit zu vernichten. — Lightfoot erkennt die Beziehung auf Maleachi, schliefst aber daraus, dafs Paulus nur die Juden im Auge habe. Besser würde er gethan haben, daraus, dafs Paulus offenbar die Christen im Auge hat, zu schliefsen, dafs jene todte Ansicht, welche die Weissagung von der Idee lostrennt, und deshalb sie in einzelnen Erfüllungen untergehen läfst, falsch sey.

Somit glauben wir unsere Aufgabe gelöst, an einem Beispiele gezeigt zu haben, dafs die Exegese des N. T. nur in Verbindung mit tiefem und gründlichem Studium des A. T., nur wenn der Mensch nicht scheidet, was Gott verbunden hat, ihr Ziel erreichen kann. Der neu erwachte Eifer auf diesem Gebiete läfst erwarten, dafs solche Nachweisungen nicht fruchtlos seyn werden.

---

*) Der aber auch zugleich Resultat derselben ist. Wie könnte wohl eine solche Verbindung der höchsten Schuld und der höchsten Strafe zufällig seyn! Jos. B. Jud. 5, 10, 5.: „Um es kurz zu sagen, so hat weder je eine andere Stadt ähnliche Leiden erfahren, noch ist je ein Menschengeschlecht, seitdem die Welt steht, schöpferischer an Bosheit gewesen".

Der Prophet Jeremias.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Bei Maleachi Cap. 3, 1. verheifst der Herr: er werde senden seinen Boten, damit er bahne den Weg vor ihm, der richtend und strafend zu seinem Tempel kommen werde; V. 23. 24.: er wolle vor dem Kommen seines Tages, des grofsen und furchtbaren, ehe er das Land mit dem Bannfluche schlage, einen zweiten Elias senden, dafs er das Herz der Väter zurückführe zu den Kindern und der Kinder zu ihren Vätern. Ehe diese Weissagung im Worte ausgesprochen wurde, war sie schon thatsächlich gegeben in der Existenz des Jeremias, der die ganze lange Zeit von 41 Jahren vor der Zerstörung die Gerichte des Herrn ankündigte, mit glühendem Eifer und brennender Liebe zu seinem Volke Bufse predigte, und auch nach der Zerstörung noch dem kleinen übriggebliebenen Häuflein nachging und es zu bewahren suchte vor dem neuen Tage des Herrn, den es durch seine hartnäckige Unbufsfertigkeit über sich herbeirief. Diefs typische Verhältnifs des Jeremias zu Johannes dem Täufer und Christo, geahndet, aber grob äufserlich aufgefafst in der Jüdischen Tradition, dafs Jeremias am Ende der Tage wieder auf Erden erscheinen werde, gibt der Betrachtung seiner Wirksamkeit, dem Studium seiner Weissagungen, einen besonderen Reiz, und diefs um so mehr, wenn wir auch die Bufspredigt Johannis und Christi nicht als todtes Factum betrachten,

sondern wahrnehmen, wie die Vergangenheit in der Gegenwart und Zukunft wieder auflebt.

Noch im jugendlichen Alter wurde Jeremias zu seinem Amte berufen im 13ten Jahre des Josias, also ein Jahr nach der ersten Reformation dieses Königes, der schon in früher Jugend, im 16ten Jahre seines Lebens, im 8ten seiner 31jährigen Regierung, anfing den Herrn zu suchen. Ein König, wie er, dem gleich keiner war vor ihm, der sich bekehrte zum Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen seinen Kräften, 2 Regg. 23, 25., mitten unter dem bösen und ehebrecherischen Geschlechte, ist eine merkwürdige Erscheinung, aus natürlichen Ursachen ebenso wenig begreiflich, wie das Daseyn des Melchisedek ohne Vater, ohne Geschlecht — losgerissen von aller natürlichen Entwickelung — mitten unter den Cananitern, die mit starken Schritten und unaufhaltsam der Vollendung ihrer Sünde zueilten. Seine Existenz hat mit der des Jeremias dieselbe Wurzel, was sich um so deutlicher zeigt, wenn wir die Verbindung des königlichen und des prophetischen Amtes in Christo zum Heile des von neuem seinem Untergange entgegeneilenden Volkes, ins Auge fassen, Gottes Bundestreue, seine Langmuth, welche alles aufbietet, die abtrünnigen Söhne zur Buſse zu führen. Beider Eifer, obgleich noch mannigfach anderweitig unterstützt, wie durch die Prophetin Huldah und den Propheten Zephanjah, vermochte es nicht, den Strom des herrschenden Verderbens, und also auch den Strom der göttlichen Gerichte aufzuhalten. Das Verderben saſs so tief, daſs nur Einzelne wie ein Brand aus dem Feuer errettet werden konnten. Unter der langen Regierung des Manasse, dessen Gesinnung als Produkt des damals herrschenden Zeitgeistes, er nicht als Schöpfer, sondern nur als Repräsentant desselben betrachtet werden muſs, hatte es furchtbare Fortschritte gemacht (2 Regg. 23, 26. 27., 24, 3. 4.). Die spärlichen Früchte seiner späten Bekehrung waren unter der kurzen Regierung seines gottlosen Sohnes Amon vollkommen wieder

aufge-

aufgezehrt worden. Sie hatte so wenig umfassenden und dauernden Einfluſs, daſs der Verf. der Bücher der Könige sie ganz glaubte übergehen zu können. Es hielt schon schwer, dem äuſsern Götzendienste Schranken zu setzen; wie unvollkommen dieſs gelang, zeigen die nach der Reformation ausgesprochenen Weissagungen des Jeremias; und wo es auch gelang, wo sich sogar eine Rührung kund gab, ein Wunsch, zu der verlassenen lebendigen Quelle zurückzukehren, da brach doch bald das Verderben, nur in anderer Form, wieder hervor. Mit Wehmuth hält Jeremias dieſs dem Volke, dessen Gerechtigkeit war wie ein Morgenthau, vor C. 3, 4. 5.: „Hast nicht vor kurzem du genannt mich: mein Vater, Freund meiner Jugend du? „„Wird er wohl ewiglich (Zorn) halten, bewahren immerfort?"" Siehe, so redetest du, und bald thatest du das Böse, vollbrachtest". Der thörichten Neigung zum Götzendienste folgte, weil die Krankheit nicht geheilt, sondern nur aus einem Theile des krankhaften Organismus vertrieben war, ein ebenso thörichtes Vertrauen auf die elende Werkgerechtigkeit und auf die göttliche Erwählung, für deren Gültigkeit einzige Bedingung man den Kram von Opfern u. dgl. hielt. „Vertrauet euch nicht auf Lügenworte — muſs der Prophet ihnen zurufen C. 7, 4. — sprechend, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn sind sie (das Volk, unzerstörbar nach ihrer Meinung, weil der Herr für immer seine Wohnung unter ihm aufgeschlagen)". — „Du sprichst, ich bin unschuldig; sein Zorn hat ganz gelassen von mir; siehe, ich richte mit dir, weil du sagst: ich habe nicht gesündigt", 2, 35. — „Warum soll mir Weihrauch aus Sabah kommen und Gewürzrohr, das gute, aus fernem Lande? eure Brandopfer sind nicht zum Wohlgefallen und eure Opfer sind mir nicht angenehm". — Gegen das Ende der Regierung des Josias bahnte sich das Gericht Gottes über Judäa schon näher an; die frühere Asiatische Herrschaft der Assyrer ging vollkommen auf die Chaldäer über, deren rohe jugendliche Kraft um so mehr Judäa Verderben

drohte, da sie aus der Assyrischen Erbschaft auch die Feindschaft gegen Ägypten mit überkommen hatten, welche Judäa in ihren Augen eine grofse Wichtigkeit geben mufste. Dem in dem Conflict dieser beiden feindlichen Mächte verwickelten Volke sollte der Todesstreich nach der Verkündigung der Propheten überhaupt, und besonders des Jeremias, dem die Ankündigung des Unglückes aus Norden her gleich bei seiner Berufung zu seiner Hauptaufgabe gestellt wird, von den Chaldäern herkommen; die erste schwere Wunde aber schlugen ihm die Ägypter; Josias fiel in dem Kampfe gegen Pharao Necho. Sein Tod erfüllte das schuldbewufste Volk mit angstvoller Erwartung der Dinge, die da kommen sollten. Es ahndete, dafs es nun an der Gränze stand, wo Gnade und Zorn sich schieden (vgl. Th. 2. zu Sach. 12, 11.), und diese Ahndung wurde bald durch die Erfahrung zur bitteren Gewifsheit erhoben. Jojakim, der, nachdem Joachas oder Schallum nach kurzer Regierung von den Ägyptern weggeführt worden, den Thron bestieg, verhielt sich zu seinem Vater Josias grade so, wie das Volk zu Gott in Bezug auf die Gnade, die er ihm in Josias dargeboten. Ein grellerer Gegensatz (vgl. die Hervorhebung desselben in C. 22.) läfst sich kaum denken. Jojakim zeigt durchgängig gänzlichen Mangel nicht etwa blofs an Gottesliebe, sondern auch an Gottesfurcht; er liefert das vollkommene Bild eines Königes, den Gott im Zorne gegeben. Er ist ein blutdürstiger Tyrann, ein erbitterter Feind der Wahrheit. Im Anfange seiner Regierung zeigt sich noch einige Nachwirkung des Josias. Die Priester und die falschen Propheten treten, die Zeichen der Zeit richtig erkennend, mit der Äufserung ihres langverhaltenen Grimmes gegen Jeremias hervor, in dem sie ihr eigenes Gewissen hassen. Sie klagen ihn auf Tod und Leben an, weil er Stadt und Tempel den Untergang geweissagt. Aber die Obersten des Volkes sprechen ihn los (vgl. C. 26.). Aber bald hörte diese Nachwirkung auf. Der König wurde der Mittelpunkt, um den sich alles gottlose Wesen sammelte,

das unter Josias sich scheu in die Verborgenheit zurückgezogen hatte. Bald wurde es eine Macht, ein Strom, der das ganze Land überfluthete, um so leichter, je schwächer die noch aus Josias Zeit vorhandenen Dämme waren. Als eins der ersten Opfer der Wahrheit fiel der Prophet Urias; der König wähnte die Wahrheit selbst in ihren Verkündern tödten zu können; so war ihm der Gedanke unerträglich, dafs er lebe, und sey es auch im fernen Ägypten; er liefs ihn von dort holen (vgl. ebendas.). Dafs Jeremias unter der 11jährigen Regierung dieses Königes jeder Todesgefahr entging, ungeachtet er stets von neuem dem Könige den Tod, dem Volke den Untergang drohte, war ein fortwährendes Wunder, eine herrliche Erfüllung der ihm bei seiner Berufung ertheilten göttlichen Verheifsung (1, 21.): „sie werden wider dich streiten und dich nicht überwältigen; denn ich bin mit dir, spricht der Herr, dir zu helfen". Unter Jojakim kam die göttliche Strafdrohung ihrer vollendeten Erfüllung um mehrere Stufen näher. In seinem vierten Jahre wurde Jerusalem zum ersten Male von den Chaldäern eingenommen (vgl. Beitr. 1. S. 52. ff.), nachdem in der Schlacht bei Karkemisch am Euphrat die Kraft des Ägyptischen Reiches für immer gebrochen worden. Der Sieger verfuhr für diefs Mal noch ziemlich glimpflich; des Volkes Sünde sollte dadurch recht als Sünde erscheinen, dafs Gott ihm Zeit zur Bufse liefs, nicht gleich zur äufsersten Strenge, sondern von Stufe zu Stufe in seinen Gerichten fortschritt. Aber es zeigte sich auch hier, dafs das Verbrechen auf seiner höchsten Stufe zum Wahnsinne wird; je näher Volk und König dem Abgrunde kamen, mit desto gröfserer Hast eilten sie ihm entgegen. Ganz fühllos zwar blieb man nicht, als die Drohungen der Propheten anfingen in Erfüllung zu gehen; diefs zeigt der Fast- und Bufstag, der zum Angedenken der ersten Einnahme durch die Chaldäer eingesetzt wurde (vgl. Beitr. S. 59.). Aber flüchtige Rührungen vermögen nicht den Lauf der Sünde zu hemmen. Bald wurde es ärger, als es zuvor gewesen, und so erreichten denn auch

die göttlichen Gerichte bald eine neue Station. Schon die politische Klugheit rieth dem Könige, dafs er sich die verhältnifsmäfsig wenig drückende Abhängigkeit von den Chaldäern ruhig gefallen liefs. Dafs er allein nichts gegen die Chaldäische Macht ausrichten konnte, lag am Tage, und ebenso war dem unbefangenen Beobachter klar, dafs die Ägypter ihm nicht helfen konnten, und wäre das Letztere auch möglich gewesen, so würde er doch nur den Herrn gewechselt haben. Aber diese politischen Gründe sollten nach dem Rathschlusse Gottes, der den Verstand der Verständigen wegnimmt, ungeachtet sie so handgreiflich waren, doch auf ihn keinen Einflufs ausüben, weil sein verstocktes Herz ihn hinderte, den religiösen Gründen, welche Jeremias vortrug, Eingang zu gewähren. Schon Melanchthon *(opp. II. p. 407. ff.)* hebt es als merkwürdig hervor, dafs, während andere Propheten, ein Samuel, Elisa, Jesaias, unter Verheifsung göttlicher Hülfe, zum kräftigen Widerstande gegen die Feinde auffordern, und selbst zum Theil als Werkzeuge der Befreiung mitwirken, Jeremias dagegen stets unbedingte Unterwerfung predigt. Dafs dieser Unterschied nicht etwa in den Personen, sondern in der Sache begründet ist, zeigt der gradeso wie der Rath verschiedene Ausgang. Unwiderruflich war die 70jährige Chaldäische Dienstbarkeit über Judah beschlossen; wie fest und bestimmt der Beschlufs war, das zeigte schon die sonst in Bezug auf die Schicksale des Bundesvolkes so ungewöhnliche genaue Angabe der Jahre. Es hatte sich ganz und gar, stärker wie zu irgend einer andern Zeit, in die innere Gewalt heidnischen Wesens gegeben; so mufste es nach einer göttlichen Nothwendigkeit auch in die äufsere Gewalt der Heiden gegeben werden, zur Strafe und zur Besserung. Gott selbst konnte den Beschlufs nicht ändern, denn er beruhte auf seinem Wesen. Daher vergeblich, wenn auch die gröfsten Fürbitter, Moses und Samuel, vor ihm ständen (Jer. 15, 1. ff.). Die Fürbitte kann nur wirksam seyn, wenn sie im Namen Gottes, in ihm geschieht. Stand es nun

also, wie thöricht war es, sich gegen die Chaldäische Macht zu empören, — die Wirkung wegschaffen wollen, während man die Ursache ruhig fortbestehen liefs, den Bach verstopfen, während der Quell immerfort sprudelte! Thöricht wäre es auch dann noch gewesen, wenn das Machtverhältnifs der Judäer und Chaldäer ein gradezu umgekehrtes gewesen. Denn wo der Herr ein Volk verkauft, da kann Einer Tausend verfolgen und Zwei Zehntausend jagen (Deut. 32, 30.). Doch der Hirte des Volkes war zum Narren geworden und fragte nichts nach dem Herrn; darum konnte er nicht weise handeln und die ganze Heerde ward zerstreut (Jerem. 10, 21.). Jojakim empörte sich gegen die Chaldäer, und einige Jahre blieb er in der Täuschung, klüglich gehandelt zu haben, da Nebucadnezar Wichtigeres abzumachen hatte. Dann aber zog dieser hinauf gegen Jerusalem und machte seiner Regierung und seinem Leben ein Ende. Jerem. 22, 13. 2 Regg. 24, 2. Vgl. Beitr. S. 59. Noch war Gottes Langmuth und also auch der Chaldäer Geduld nicht erschöpft. Jojachin oder Jechonjah wurde auf den Thron seines Vaters erhoben. Die kurze Regierung von drei Monaten gab dem noch Jugendlichen doch hinreichende Gelegenheit, seines Herzens Bosheit und Abkehr von Gott zu offenbaren. Es entstand Verdacht gegen seine Treue; ein Chaldäisches Heer rückte von neuem in die Stadt und führte den König und mit ihm eine Masse Volkes hinweg. Diefs war die erste grofse Deportation. Durch Gottes Fügung geschah es, dafs unter den Weggeführten sich grade der Kern der Nation befand. Das scheinbare Leiden war für sie ein Glück. Sie wurden weggesandt von dem Orte, über den bald die Wetter von Gottes Zorn sich entladen sollten, in das Land der Chaldäer zum Guten, und bildeten dort die Pflanzschule für das Reich Gottes in seiner bevorstehenden neuen Gestaltung, vgl. Jerem. C. 24. Nun schien nichts mehr den Lauf der göttlichen Gerichte über den zurückgebliebenen gottlosen Haufen aufzuhalten, den schlechten Feigen gleich, die man nicht essen kann vor Schlechtigkeit,

sie, denen der Herr gedroht, dafs er sie machen wolle zur Mifshandlung, zum Unglück in allen Königreichen der Erde, zur Schmach und zum Sprichwort und zum Spott und zum Fluch an all den Orten, wohin er sie vertreibe, Jer. 24, 9. Und doch wartete der Herr noch, ehe er diese Drohung ausführte und das Land zum Banne schlug. Mathanjah oder Zedekias, Sohn des Josias, Onkel des Jojachin, der ihnen zum Könige gegeben wurde, hätte das Übel wenigstens theilweise noch abwenden können. Aber auch er mufste erfahren, wie die Gottesfurcht der Klugheit Grundlage ist. Man hat ihn in neuerer Zeit mehrfach entschuldigen wollen; sein Fehler sey nur seine Schwäche gewesen, die ihn zum Werkzeuge einer verderbten Parthei gemacht habe. Allein die Schrift urtheilt anders über ihn, und der tiefer Blickende wird ihr Urtheil richtig finden. Er kann ihm nur den Vorzug vor Jojakim zugestehen, den C. B. Michaelis ihm beilegt: *Jojakimo durius atrociusque ingenium fuit; aliquo dei timore, quamquam servili et hypocritico afficiebatur Tsedekias, sed Jojakimus nullo penitus.* Und dieser Vorzug zerfällt bei näherer Betrachtung in nichts; denn er gehört der Natur, nicht der Gnade an. Ob sich das Verderben als Schwäche äufsert, oder als fleischlich kräftige Opposition gegen die göttliche Wahrheit, ist zufällig, durch die Verschiedenheit der geistig-körperlichen Organisation, besonders durch die Stärke oder Schwäche des Nervensystems bedingt. Dafs Zedekias die göttliche Wahrheit und ihre Boten nicht ganz von sich stiefs (Dahler: *il respectoit le prophète, sans avoir la force, de suivre ses conseils. Il protégeait même sa vie contre ses persécuteurs, mais il n'osoit pas le mettre à l'abri de leur vexations),* ist ihm nicht zuzurechnen; es ist ihm, der keinem gewaltigen Eindrucke irgend einer Art widerstehen konnte, angethan. Bei einem Charakter, wie Jojakim, würde dasselbe Maafs der Gottesfurcht eine Milderung des Urtheils begründen; da könnte es nicht stattfinden ohne innerlichen Halt. — Im Vertrauen

auf die Hülfe der Nachbarvölker, besonders der Ägypter, beredet von den Pseudopropheten und den Grofsen, selbst ergriffen von dem, das ganze Volk mit unwiderstehlicher Gewalt zum Abgrunde fortreifsenden Schwindel- und Taumelgeiste, brach Zedekias seinen den Chaldäern geleisteten heiligen Eid, und nach hartnäckigem Widerstande wurde Jerusalem erobert und zerstört. Noch war Gottes und also auch der Menschen Langmuth noch nicht ganz zu Ende. Die Sieger liefsen einen verhältnifsmäfsig geringen Theil der Einwohner im Lande; Gottes Gnade gab ihnen den Gedaljah, einen wackeren Mann, zum bürgerlichen, den Jeremias zum geistlichen Obern, der lieber auf den rauchenden Trümmern bleiben, als den glänzenden Versprechungen der Chaldäer folgen, der in der Erfüllung seines Berufes, obgleich nun schon hochbejahrt und durch den Gram tief niedergedrückt, bis auf den letzten Mann aushalten wollte. Aber es ist, als ob das Volk sich darauf gesetzt hätte, den Kelch des göttlichen Zornes bis auf den letzten Zug auszutrinken. Gedaljah wird ermordet; die nicht an der That Theil genommen, fliehen doch, das Wort des Herrn durch den Propheten nicht achtend, der ihnen Fluch ankündigt im Falle der Flucht, Segen im Falle des Bleibens, nach Ägypten.

Was der Prophet unter solchen Umgebungen zu leiden hatte, das läfst sich schon denken, auch ohne die Geschichte zu befragen. Wäre er auch von allen persönlichen Anfeindungen frei geblieben, welch ein Schmerz mufste es nicht schon seyn, unter einer solchen Generation zu wohnen, ihr Verderben immer mehr wachsen, sie dem Abgrunde immer näher kommen zu sehen, alle seine treuen Warnungen unbeachtet, seine ganze Wirksamkeit, wenigstens was die Masse des Volkes betraf, als eine vergebliche. „Ach, gäbe man mir nur in der Wüste eine Herberge der Wanderer — so spricht er schon unter Josias C. 9, 1. — so wollte ich verlassen mein Volk und gehen von ihnen; denn sie alle sind Ehebrecher, eine Rotte von Treulosen". Aber diese persönlichen Anfeindungen

blieben nicht aus, und konnten nicht ausbleiben. Spott, Hafs, Verläumdung, Beschimpfung, Nachstellung, Verfluchung, Kerker, Banden waren sein Theil. Solche Last zu tragen, mufs jeder Individualität schwer fallen, am meisten aber einer solchen, wie die seinige. „Zartes Herz, tiefer Schmerz". Er war kein zweiter Elias, er hatte ein weiches Gemüth, einen reizbaren Sinn; die Augen gingen ihm leicht über. Und er, der so gerne mit Allen in Frieden und Liebe lebte, mufs, da er in den Dienst der Wahrheit getreten, ein zweiter Ismael werden, seine Hand gegen Alle und die Hand Aller gegen ihn; er, der sein Volk so heifs liebt, mufs diese Liebe verkannt, mufs sich von denen, welche selbst des Volkes Verräther waren, als Verräther an ihm gebrandmarkt sehen. Das Alles brachte ihm heifsen Kampf, den er uns mehrfach, besonders in C. 12. und in C. 20., offen vorlegt, weil durch den Sieg der Herr verherrlicht wurde, der allein ihn gewähren konnte.

Was ihn neben den innerlichen Tröstungen, den wunderbaren Errettungen, den merkwürdigen Erfüllungen seiner Weissagungen, die er selbst erlebte, aufrecht erhielt, war, dafs ihn der Herr mit gleicher Klarheit, wie seine Gerichte, auch sein zukünftiges Heil schauen liefs, so dafs er die ersteren nur als Durchgang betrachten konnte, und auch durch den grellsten Gegensatz der Erscheinung und der Idee nicht die feste Hoffnung verlor auf den endlichen Sieg der letzteren. Diese Hoffnung bildete den Mittelpunkt seines ganzen Lebens. Eine lange Reihe von Jahren hindurch ist er mit ihrem Aussprechen etwas zurückhaltend; denn er hat es mit sicheren und rohen Sündern zu thun, welche durch die Predigt des Gesetzes und durch die Botschaft des Zornes geschreckt werden müssen; aber auch hier dringen durchgängig bei ihm einzelne Sonnenstrahlen durch das dichte Gewölk. Endlich, da die gänzliche Zerstörung schon vor der Thüre ist, und sein Auftrag, zu zerstören und auszureifsen, sich dem Ende naht, weil nun Gott selbst durch die That reden will, kann er nach Herzenslust

dem zweiten Theile seines Berufes, zu bauen und zu pflanzen, vgl. C. 1., Genüge thun, und wie davon stets sein ganzes Herz voll gewesen, das zeigt sich nun, da ihm der Mund übergeht. Den ganzen Beruf des Propheten fafst Calvin treffend in folgenden Worten zusammen: *Dico simpliciter, Jeremiam fuisse a deo missum, ut populo ultimam cladem praediceret; deinde ut concionaretur de futura redemtione: sic tamen, ut interponeret semper exilium septuaginta annorum.* Wie ihm diese Erlösung nicht blofs Israel bestimmt ist, wie auch die Heiden an ihr Theil haben, das tritt nicht blofs beiläufig in den einheimischen Weissagungen hervor, sondern es wird auch in den Weissagungen gegen die auswärtigen Völker selbst hervorgehoben; so in der Weissagung gegen Ägypten 46, 26., gegen Moab 48, 47., gegen Ammon 49, 6.

In Bezug auf die Darstellung des Jeremias bemerkt treffend Cunaeus, *de rep. Hebr. l.* 3. *c.* 7.: *Jeremiae omnis majestas posita in verborum neglectu est; adeo illum decet rustica dictio.* Gewifs sehr oberflächlich sucht Hieronymus den Grund jener *humilitas dictionis* des Propheten, den er zugleich *in majestate sensuum profundissimum* nennt, in der Herkunft aus dem *viculus Anathoth.* Das Gegentheil würde Unnatur seyn. Des Jeremias Darstellung steht dem härenen Gewande und dem ledernen Gürtel des Elias gleich. Wer traurig und von Herzen betrübt ist, wessen Augen in Thränen vergehen, Thren. 2, 11., schmückt und ziert sich nicht in Anzug und Reden.

Unter den älteren Hülfsmitteln zu Jeremias ist aus dem 16ten Jahrhundert der Comm. von Calvin, aus dem 17ten der von Seb. Schmid, Ff. 1685, 2 Bde. 4. — noch jetzt in vielen Beziehungen das Beste, was wir haben, ein Auszug daraus. die Anm. von C. B. Michaelis, in der Bibel von J. H. Michaelis —, aus dem 18ten der von Venema zu nennen (Leuwarden 1765, 2 Bde. 4.), der bei einer Masse von gezwungenen und willkührlichen Auslegungen doch immer das

Verdienst der Selbstständigkeit und einzelne sehr gute Bemerkungen hat. Die neuere Zeit hat wenig geleistet; Rosenmüller hat durchgängig die erwähnten Anmm. in den *Bibl. Hal.* zu Grunde gelegt, und aus den *Observv.* von J. D. Michaelis und von Schnurrer nachgetragen. Dahler (*Jerémie, traduit, accompagné de notes.* 2 Bde. Strasb. 1825. 30.) hat etwas mehr Eigenthümliches, bleibt aber auch ziemlich auf der Oberfläche. Eine neue gründliche Bearbeitung ist dringendes Bedürfnifs. Die Aufgabe ist aber eine weit schwerere, wie man nach dem gangbaren Urtheile wohl erwarten sollte.

Der Abschnitt Cap. 3. V. 14 — 17.

Der ganze Abschnitt C. 3, 5. bis zu Ende des 6ten Cap. bildet eine zusammenhängende, von dem Vorhergehenden durch die Überschrift in C. 3, 5., von dem Folgenden durch die Überschrift in C. 7, 1. geschiedene Rede. Doch ist diese Scheidung mehr eine äufserliche, als eine innerliche; Inhalt und Ton bleiben sich gleich durch die ganze Reihe von Capiteln, welche die Sammlung der Weissagungen des Jeremias eröffnen, und diefs in solchem Grade, dafs man nothwendig die Rechtmäfsigkeit des Verfahrens derjenigen Ausll. bezweifeln mufs, welche die chronologische Reihenfolge der einzelnen Stücke bestimmen und den Zeitpunkt in der Regierung des Josias ausmitteln wollen, dem jedes einzelne angehört. Wäre diefs Verfahren der Sache angemessen, warum würde sich dann wohl der Prophet in der Überschrift unseres Stückes so ganz allgemein ausdrükken: „und der Herr sprach ferner zu mir in den Tagen des Josias, des Königes"? Alles, worauf man bei den einzelnen Stücken genauere Bestimmungen gründen will, verschwindet bei näherer Betrachtung. So z. B. die doppelte Beziehung auf, das Hülfesuchen bei Ägypten C. 2, 16. ff. 36. ff., auf die Eichhorn und Dahler so grofses Gewicht legen. Man ist

gar nicht berechtigt, hier eine Hindeutung auf ein bestimmtes historisches Ereignifs anzunehmen, was sich noch dazu in der ganzen Zeit des Josias gar nicht historisch nachweisen, sondern nur durch ganz unsichere und unbegründete Conjectur annehmen läfst. Die Stellung Judäas in der Mitte der beiden natürlichen und geschworenen Feinde, der Ägypter und der Assyrer, brachte es mit sich, dafs während der ganzen Regierung des Josias die von dem Vertrauen auf den Gott Israels entblöfsten Gemüther stets hin und her schwankten, wenn ihr Auge auf die Assyrer gerichtet war, Hülfe von den Ägyptern, wenn auf die Ägypter, Hülfe von den Assyrern erwarteten, und diese Menschenfurcht und diefs Vertrauen auf Menschen ist es, was der Prophet rügt, ohne Rücksicht darauf, was für die sittliche Beurtheilung gleichgültig war, ob der Gedanke zur That geworden, oder nicht. Unsere Ansicht ist nun die: wir haben hier nicht sowohl eine Reihe von Weissagungen vor uns, die jede in einem einzelnen Zeitpunkte der Regierung des Josias wörtlich so ausgesprochen wäre, als vielmehr ein *resumé* der ganzen prophetischen Thätigkeit des Jeremias unter Josias, eine Zusammenstellung desjenigen, was, von besonderen Zeitverhältnissen unabhängig, im Allgemeinen die Bestimmung hatte, der äufseren reformatorischen Thätigkeit des Josias innerlichen Halt zu geben, eine Probe der Art und Weise, wie sich Jeremias des ihm ein Jahr nach der ersten Reformation des Josias gewordenen göttlichen Auftrages entledigte, welches Verhältnifs zur Berufung schon durch die Art und Weise der Anschliefsung von C. 2. an C. 1. aufser Zweifel gesetzt wird. Wir haben hier also dieselbe Erscheinung vor uns, die wir schon bei mehreren unter den kleinen Propheten wahrnahmen, vgl. z. B. die Einl. zu Micha.

In unserem Stücke beschäftigt sich der Prophet mit einem doppelten Gegenstande, zuerst mit der Heilverkündung für Israel C. 3, 6. — 4, 2., dann mit der Drohung für Judah C. 4, 3. bis zu Ende von Cap. 5. Nur beiläufig wird in

C. 3. V. 18. angedeutet, dafs auch Judah, nachdem die Drohung an ihm in Erfüllung gegangen, an dem Heile Theil nehmen werde. Es versteht sich schon von selbst, dafs beide Gegenstände nicht als neben einander liegend betrachtet werden dürfen; nach dem ganzen Zusammenhange kann die Ankündigung der Heilung Israels keinen anderen Zweck haben, als den, Judah zu verwunden. Dieser Zweck tritt auch deutlich in V. 6—11 hervor. 1. Israel bleibt nicht, wie das pharisäische Judah wähnte, verworfen. 2. Judah bleibt nicht verschont. — Vier und neunzig Jahre waren, als der Prophet sein Amt antrat, schon verflossen, seit das göttliche Gericht über Israel hereingebrochen war. Jede Hoffnung der Wiederherstellung schien verschwunden. Judah, statt dadurch in sich zu schlagen, in der fremden Sünde das Bild der eigenen, in dem Untergange des Brudervolkes die Weissagung des eigenen zu erblicken, wurde vielmehr noch bestärkt in seiner Verhärtung. Sein Bestehen, nachdem Israel längst, hoffnungslos, wie es meinte, untergegangen, erschien ihm als ein Siegel, was Gott seinen Wegen aufdrückte; es weidete sich an Israels Unglück, weil es darin den Beweis seiner Vortrefflichkeit zu erblicken glaubte, ganz ähnlich wie zur Zeit Christi die Verblendung der Juden dadurch vermehrt wurde, dafs sie sich noch immer als die alleinigen Inhaber des Reiches Gottes, die Heiden von ihm ausgeschlossen erblickten. Des Heilandes Ankündigung der Berufung der Heiden steht mit des Propheten Ankündigung der Wiederherstellung Israels in gleichem Verhältnisse.

V. 14. Kehret zurück, ihr abtrünnigen Söhne, spricht der Herr, denn ich traue euch mir an und nehme euch einen aus der Stadt und zwei aus dem Geschlechte und bringe euch nach Zion. Es fragt sich, an wen hier die Anrede gerichtet ist, ob an Israel, wie die meisten Ausll. (Abarb., Calv., Vatabl., Schmid, A.) an-

nehmen, oder, wie andere, besonders Zickler, Diss. zu der Stelle, Jena 1747. *(peccatis enarratis, quid in statu isto corrupto faciendum sit primum docet. admonet Israelitas v. 13. his peractis, jam ad alterum sermonis sui objectum, Judaeos nimirum se convertit)* an die Judäer. Die Entscheidung hat auf die Auslegung der ganzen Stelle bedeutenden Einfluſs. Sie muſs aber unbedingt für die erstere Ansicht ausfallen. Ein Übergang wird auch nicht mit einem Worte angedeutet; grade dasselbe: kehret zurück, abtrünnige Söhne, kommt in V. 22. von Israel vor; die abtrünnige Israel ist im Vorhergehenden der stehende Ausdruck, V. 6. 8. 11., während Judah als Ehebrecherin bezeichnet wird, V. 8. und V. 11. — ein Unterschied, auf den schon Jarchi aufmerksam macht: *Israelem ubique hic vocat aversam, Judam vero perfidam, quod est grávius quiddam.* Das Maafs der Verschuldung richtet sich nach dem Maafse der Gnade. Das Verhältniſs des Herrn zu Judah war ein engeres, der Abfall daher um so strafbarer. Ferner, eine ausführliche Heilsverkündung für Judah würde hier, wo die Drohung noch nicht vorangegangen, gar nicht passend seyn, und wie die in V. 14—17. enthaltene sich auf Israel bezieht, zeigt deutlich in V. 18.: „in jenen Tagen wird kommen das Haus Judahs neben (eig. über) dem Hause Israel", wonach die Rückkehr Judahs für jetzt nur erst hier beiläufig erwähnte Nebensache ist. Zu Israel kehrt der Prophet gleich in V. 19. zurück. Denn daſs unter dem Hause Israels in V. 20. und den Söhnen Israels in V. 21. Israel im engeren Sinne zu verstehen ist, zeigt deutlich der Gegensatz, das Haus Judahs in V. 18. und Judah und Jerusalem in C. 4, 3. Endlich, nur von der Voraussetzung aus, daſs die Anrede an Israel gerichtet ist, wird, wie die Auslegung zeigen wird, der Inhalt von V. 16. und 17. begreiflich. — In der Erklärung der Worte: כִּי אָנֹכִי בַּעַלְתִּי בָכֶם haben wir zu Vorgängern die Vulg. *(quia ego vir vester)*, Luther: ich will euch mir vertrauen, Calv., Schmid u. v. A. Dagegen haben Andere, be-

sonders Pococke *ad p. M. p.* 2., Schultens zu Prov. 30, 22., Venema, Schnurrer, Gesen., Winer, Alles aufgeboten, um zu erweisen, dafs das בָּעַל hier, so wie C. 31, 32., wo es in ganz gleicher Verbindung vorkommt, so dafs die Entscheidung für beide Stellen zugleich gelten mufs, *sensu malo* stehe. Diese Bedeutung suchen sie auf doppelte Weise zu gewinnen. Die Einen entsagen ganz der Ableitung aus dem Hebräischen Sprachgebrauche und berufen sich einzig und allein auf das Arabische, wo das בָּעַל *fastidire* bedeute, die Andern leiten aus der Hebräischen Bedeutung des Herrschens die der tyrannischen Herrschaft ab, sich mit Gesen. berufend auf andere *Verba*, „*in quibus subjugandi, eminendi, dominandive vis ad deorsum spectandi, despiciendi contemnendique significationem translata est*". Was nun die erste Ableitung betrifft, so würde, auch wenn der Arabische Sprachgebrauch erwiesen wäre, daraus noch nicht mit Sicherheit auf den Hebräischen geschlossen werden können. Allein mit diesem Arabischen Sprachgebrauche sieht es noch dazu sehr mifslich aus. Freilich, käme im Arabischen wirklich die Redensart vor: بعل الرجل بالامراة, *fastidivit vir mulierem eamque expulit s. repudiavit*, so würde diefs nicht der Fall seyn; allein nur durch ein seltsames *quid pro quo* haben die Ausll., selbst ein Schultens, nach dem Vorgange von Kimchi, dem Arabischen diese Redensart aufgedrungen. Der Irrthum beruht auf flüchtiger Ansicht des *Abul Walid*, welcher statt dessen hat: بعل الرجل بامره, Jemand ist verlegen in seiner Sache. Die Bedeutung *fastidire*, *rejicere* ist überhaupt dem Arabischen ganz fremd. Das بَعِلَ bedeutet nur *mente turbatus*, *attonitus fuit*, besessen, d. h. des Gebrauches seiner Kräfte beraubt, verlegen seyn, sich nicht zu helfen wissen, vgl. den *Camus* bei Schult. und bei Freytag. Sobald der deutliche Zusammenhang dieser Bedeutung mit der gewöhnlichen erkannt wird, so zeigt es sich sogleich, dafs sie nicht hieher gehört. Was die zweite

Ableitung betrifft, so ist dagegen einzuwenden, dafs die Grundbedeutung des Herrschens, an die sich die des Tyrannisirens angeschlossen haben soll, dem Hebräischen ganz fremd ist. Besser als die neueren Lexicographen sah schon Coccejus, dafs die Grundbedeutung des בַּעַל, ja eigentlich die einzige, die des Innehabens, Besitzens sey. Es kann zwar auch von Herrschern stehen, wie Jes. 26, 13. und 1 Chron. 4, 22., aber nicht insofern sie herrschen, sondern nur insofern sie besitzen. Zu der ersteren Stelle: Jehovah unser Gott בְּעָלוּנוּ אֲדֹנִים זוּלָתֶיךָ, bemerkt zwar Schultens: *quivis hic facile agnoscat dominium grave et imperiosius.* Allein vielmehr dafs überhaupt das Land des Herrn fremde Besitzer hat, dieſs ist so sehr der eigentliche Stachel des Schmerzes der Klagenden, dafs ihnen darüber kaum der Gedanke an die Art und Weise des Besitzes einkommt. — Dafs die Bedeutung chelichen nicht etwa von der des herrschens ausgeht, und aus der unbedingten sklavischen Abhängigkeit des Weibes im Orient zu erklären ist, vielmehr von der Bedeutung des besitzens, zeigen Stellen, wie Jes. 54, 1.*), 62, 4., vgl. Jo. 1, 8., wo von einem auf die innigste Liebe gegründeten Verhältnifs die Rede ist, dann auch auf andere Weise Stellen wie Deut. 21, 10—13. 24, 1., wo die *copula carnalis* als dasjenige bezeichnet wird, womit das בַּעַל vollkommen eintritt, zeigt endlich das Arabische, wo das Weib nicht weniger בעלה, بعلة genannt wird, wie der Mann בעל, بعل. — Dafs bei der häufigen Zusammensetzung des בַּעַל mit anderen *Nominn.* zur Umschreibung des *Adjectivi* die Bedeutung Herr weit weniger pafst, wie die Bedeutung Inhaber, liegt am Tage, vgl. z. B. das בעל חלמות, der Träumer, בעל אף, der Zornige, בעל נפש, der Gierige,

*) Vitringa zu d. Stelle schon ganz richtig: בעל *proprie* ὁ ἔχων, *habens quamcunque rem in sua potestate, quare ad maritum refertur per ellipsin, qui integre dicitur* בעל אשה, *habens mulierem, Exod.* 21. 3.

בעל מזמות. der Ränkevolle, בעלי עיר, *oppidani*, בעלי ברית, die Bundesgenossen u. s. w. — Sehen wir auf die Dialecte, so gewinnen wir dasselbe Resultat. Auch hier zeigt sich die Bedeutung des Innehabens als die ursprüngliche und eigentlich einzige. Im Äthiopischen heifst das *Verbum multum possedit, dives fuit.* Im Arabischen sind die Bedeutungen mannigfacher, sie lassen sich aber alle auf eine Wurzel zurückführen. So bedeutet z. B. بعل, בעל, nach dem *Camus, terram tumidiorem et elatam, quae una tantum vice quotannis complai necesse habet: item palmam, arborem, sementem, quae non rigatur, aut quam solum coelum irrigat*, ein Land, ein Baum, eine Saat, welche selbst besitzen, und nicht anders woher zu entlehnen nöthig haben. Dieser Grund der Benennung tritt deutlich hervor bei Dscheuhari (vgl. Schultens l. c.): *adhibetur in palma, quae suis sibi radicibus potum succumve praestat, sic ut necesse non sit eam irrigare.* Für die Bedeutung des Herrschens bei dem *Verbo* könnte man nur folgende Glosse aus dem *Camus* anführen: *utrumque* (die 1. und 10. Conj.) *si cum* עליה, *super illum, construatur, notat: potitus est rei, in eamque superbius se gessit.* Allein diefs *in eamque* u. s. w. mufs gestrichen werden. Es ist nur aus der falschen Lesart الى bei Schultens geflossen, wofür (vgl. Freytag) ابى, *noluit*, gelesen werden mufs. בעל mit על heifst demnach: Besitzer einer Sache seyn und als solcher sie nicht einem Anderen überlassen wollen. — Somit ist also jener Begründung der Auffassung des בָּעַל *sensu malo* aus dem Hebräischen Sprachgebrauche die Wurzel abgeschnitten. — Dasselbe Resultat aber, was wir aus sprachlichen Gründen gewonnen haben, erhalten wir auch, wenn wir den Context ins Auge fassen. Am leichtesten sind diejenigen aus ihm zu widerlegen, welche, wie Schultens, den ganzen Vers als Drohung fassen. Das Vorhergehende und das Folgende athmet lauter Liebe gegen die

arme

arme Israel. Sie wird nicht, wie Judah, die noch nicht aus dem Becher von Gottes Zorne getrunken, durch Drohungen geschreckt, sondern durch den Zuruf: kommt her zu mir, die ihr mühselig und beladen seyd, denn ich will euch erquicken, angelockt. Aber auch diejenigen haben noch einen schweren Stand, welche nach dem Vorgange von Kimchi *(ego fastidivi vos, co scil. quod praeteriit tempore, ac jam colligam vos)* das כִּי nicht sowohl auf das בָּעַלְתִּי, als auf das לָקַחְתִּי beziehen: denn ich habe euch zwar früher verworfen, aber jetzt nehme ich u. s. w. (Dieſs die einzige Gestalt, in welcher diese Auslegung noch auftreten kann; denn die Erklärung des כִּי durch obschon, wie sie noch bei De Wette sich findet, ist ganz willkührlich). Wollte der Prophet diesen Sinn ausdrücken, so lag gewiſs nichts ferner, als die Auslassung desjenigen, worauf es grade ankam, des früher und des jetzt. Das בָּעַלְתִּי und das לָקַחְתִּי stehen offenbar hier in gleichem Verhältniſs; beides zusammen bildet den Grund für die Rückkehr zum Herrn. Dazu kommt nach unserer Erklärung der schöne Parallelismus uns. V. mit V. 12. (schon Calvin: *aliis verbis eandem sententiam repetit Jerem.):* „kehre zurück, du abtrünnige Israel, spricht der Herr, nicht zürnen will ich euch; denn liebreich bin ich; nicht halte ich Zorn auf ewig". Israels Trotz ist gebrochen; aber nun hält die Verzweiflung es ab von der Rückkehr zum Herrn. Dieser wiederholt daher stets seine Einladung, gründet sie stets von neuem darauf, daſs es ihm eine Lust sey, der Abtrünnigen Barmherzigkeit und Liebe zu erweisen. Ganz parallel ist auch nach unserer Erklärung C. 3, 1.: „Wenn ein Mann entläſst sein Weib und sie geht weg von ihm und wird eines andern Mannes, wird er dann wohl wieder zurückkehren zu ihr? Du aber hurtest mit vielen Buhlen, und dennoch kehre wieder zu mir". Unter dem Bilde der Ehescheidung war Israels Verwerfung auch in V. 8. dargestellt. „Weil die Ehe gebrochen die abtrünnige Israel, so entlieſs ich sie, und gab ihr den Scheidebrief". Was ist also natürlicher, als

dafs die aus lauter Barmherzigkeit dargebotene Wiederannahme unter dem Bilde einer neuen Antrauung erscheint, um so mehr, da der Abfall noch im vorigen Verse als Ehebruch und Hurerei bezeichnet worden *(quod disperseris vias tuas, i. e. discursaveris in loca varia, instar impudentis scorti, quaerentis amasios*, Schmid, vgl. V. 6.). Zu vergleichen ist noch V. 22.: „Kehret zurück, ihr abtrünnigen Kinder, (denn) heilen will ich euren Abfall". „Siehe, wir kommen zu dir; denn du bist der Herr, unser Gott". — Unbedeutend ist der Einwand, den man gegen unsere Erklärung erhoben, das בָּעַל in der Bedeutung zur Ehe nehmen, werde nur mit dem Accus. construirt. Ganz auf gleiche Weise hat in V. 16. das sonst mit dem Accus. vorkommende זָכַר die Präp. בְּ bei sich, kommt חָזַק mit בְּ vor 1 Sam. 15, 27., ohne בְּ Ps. 35, 2. Das בָּעַל mit בְּ entspricht ganz unserm: sich antrauen, und die Verbindung hat vielleicht eine gewisse Emphase, zeigt die enge und unzertrennliche Zusammengehörigkeit an. Noch unbedeutender ist ein anderer Einwand, es dürfe dann nicht das *Suff. Plur.* stehen. Die Israeliten sind eben die Gemahlin, dieſs trat um so deutlicher hervor, da sie im Vorigen durchgängig und noch in V. 13. als solche behandelt worden waren. So bleibt also die Bestimmung des Sinnes unserer Stelle, wie sie schon Calvin gibt: *quoniam poterat desperatio ita constringere Israelitas, ut horrerent accessum illum — — dicit, se illis fore maritum, et se nondum oblitum esse illius conjunctionis, qua ipsos semel dignatus fuerat*, die allein richtige, und hiemit gewinnen wir zugleich die sichere Grundlage für die Auslegung von C. 31, 32., so wie umgekehrt das aus jener Stelle unabhängig sich Ergebende dazu dienen wird, das hier Festgestellte zu bestätigen. — Auch in der richtigen Bestimmung des Sinnes der folgenden Worte: und ich nehme euch u. s. w. zeichnet sich Calvin vor den früheren und den meisten späteren Ausll. vortheilhaft aus: *Ostendit deus, non esse cur alii alios expectent; deinde etiamsi corpus ipsum*

populi putrescat in suis peccatis, tamen si pauci ad ipsum redeant, se illis etiam fore placabilem. Der Bund sey mit dem ganzen Volke geschlossen worden; der Einzelne habe daher denken können, seine Buſse sey vergeblich. Dagegen der Prophet: *etiamsi unus tantum ex urbe una ad me veniat, reperiet apertam januam; si duo tantum ex una tribu ad me veniant, etiam ipsos admittam.* Nach ihm hat auch Loscanus (Dissert. z. d. St. Frcf. 1720.) den Sinn richtig also bestimmt: *non paucitas deum detinebit, quominus consilium suum exsequatur.* So zeigt es sich, was in diesen Zusammenhang allein paſst, daſs die scheinbare Beschränkung der Verheiſsung in Wahrheit eine Ausdehnung derselben ist. Wie groſs muſs nicht Gottes Liebe und Barmherzigkeit gegen Israel, in welchem weiten Umfange muſs nicht der Satz wahr seyn: ἀμεταμέλητα τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ, Röm. 11, 29., wenn auch ein einzelner gerechter Loth von Gott aus dem Sodom Israel errettet wird, wenn Josua und Kaleb, unberührt durch die Strafe der Sünden der Tausende, das gelobte Land erreichen, wenn jedes buſsfertige Herz sogleich einen gnädigen Gott findet! So zeigt es sich, daſs diese Stelle durchaus nicht im Widerspruche steht mit den anderen, wo eine allgemeine Wiederherstellung Israels verheiſsen wird. Im Gegentheil, das hier angekündigte ἐπιτυγχάνειν der ἐκλογή (Rom. 11, 7.) ist ein Unterpfand der weiteren und allgemeinern Gnade. — Die Ausll. streiten sich über die historische Beziehung der Weissagung. Die Einen, wie Theodoret, Grotius, denken ausschlieſslich an die Rückkehr aus dem Babylonischen Exil; die Anderen (nach dem Vorgange des Hieron. und der Jüdischen Ausll.) an die Messianische Zeit. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daſs dieſs: entweder — oder, hier, wie an so vielen andern Stellen, übel angebracht ist. Die Weissagung geht grade so weit wie die Sache, also auf alle Zeiten. Anfang ihrer Erfüllung war es, wenn zur Zeit des Cyrus Manche aus den zehn Stämmen, aus wahrer Liebe zu dem Gotte Israels, sich

den rückkehrenden Judäern anschlossen, und von Gott wieder in den Ölbaum hineingepfropft wurden; Fortsetzung, wenn dieſs in den späteren Zeiten, namentlich denen der Maccabäer, immer häufiger geschah; Anbahnung der Vollendung, jedoch noch nicht die Vollendung selbst, wenn in dem Zeitalter Christi die Segnungen Gottes über das ganze δωδεκάφυλον (Act. 26, 7.) ausgegossen wurden. Bei jenen schwachen Anfängen stehen zu bleiben, nöthigt nicht etwa das: ich bringe euch gen Zion, hier, und das: sie werden kommen aus dem Lande des Nordens zu dem Lande, das ich ihren Vätern zugetheilt, V. 18. Die Idee erscheint hier nur in der Form, in der sie sich realisiren mufste, soweit ihre Realisirung der Zeit des A. B. angehörte. Zion und das heilige Land waren damals der Sitz des Reiches Gottes, so dafs die Rückkehr in das letztere von der Rückkehr zu den ersteren unabtrennbar war. Diejenigen, welche unter Israel sich zu dem wahren Gotte bekehrten, zogen entweder ganz nach Judäa, oder sie brachten doch dort ihre Opfer dar. Aber Zion und das heilige Land kommen auch nur als Sitz des Reiches Gottes in Betracht, und eben deshalb geht der Lauf der Erfüllung unaufhaltsam auch in den Zeiten fort, wo auch der Norden Zion und heiliges Land geworden. — Dafs der Familie zwei zugetheilt werden, der Stadt nur einer, zeigt, dafs man hier an eine gröfsere Familie denken müsse, welche mehrere Städte inne hatte; die Zusammenstellung der Stadt mit der Familie, dafs hier von den Städten im Lande Israel die Rede ist, nicht von denen, welche die Exulanten bewohnten. — Die falschen Erklärungen, auf der einen Seite der Jüdischen Ausll., wie in der Gemarah (bei Frischm. z. d. St.): *unus dignam urbem reddidit et duo omnem familiam*, und bei Dav. Kimchi: *ob dignitatem illorum paucorum omnes ex captivitate egredientur*, auf der anderen Seite mehrerer Christlichen, wie Frischm. und Ven.: *non totum populum, sed paucos tantum restituendos esse ex Israele*, schwinden von selbst, nachdem die richtige aufgestellt worden.

V. 15. Und ich gebe euch Hirten nach meinem Herzen, und sie weiden euch mit Verstand und Einsicht. Es fragt sich, wer hier unter den Hirten zu verstehen sey. Calvin meint, besonders die Propheten und die Priester. Die schlechte Beschaffenheit dieser sey die Hauptursache von des Volkes Untergang gewesen. Gröfstes Heil für die Kirche, *si deus excitet veros et sinceros doctores.* Ebenso Vitringa, *Obss. l. VI. p.* 417., der im niederen Sinne an Esra und die Schriftgelehrten jener Zeit, im höheren Sinne an Christum denkt. Unter den Kirchenvätern schon Hieronymus: *atque hi sunt apostoli et apostolici viri, qui paverunt credentium multitudinem non in Judaicis ceremoniis, sed in scientia et doctrina.* Andere denken an die Leiter aller Art; so Venema: *pastores sunt rectores, ductores et doctores.* Andere endlich bleiben blofs bei den Regenten stehen; so Kimchi *(gubernatores Israelis cum rege Messia)*, Grot., Cler. Diese letzte Auslegung ist aus folgenden Gründen unbedingt vorzuziehen. 1. Das Bild des Hirten und des Weidens kommt zwar zuweilen im weiteren Sinne vor, gewöhnlich aber speciell von den Regenten. So an der Grundstelle 2 Sam. 5, 2. von David, vgl. Micha 5, 3. So bei unserem Propheten noch C. 2, 8.: „die Priester sprachen nicht: wo ist der Herr, und die Gesetzespfleger kannten mich nicht, und die Hirten frevelten wider mich, und die Propheten weissagten in Baals Namen", vgl. V. 26.: „sie, ihre Könige und Fürsten und ihre Priester und ihre Propheten". 2. Das כִּלְבָבִי enthält eine deutliche Anspielung auf 1 Sam. 13, 14., wo es von David heifst: „Der Herr hat sich gesucht einen Mann nach seinem Herzen, und ihn gesetzt zum Fürsten über sein Volk". 3. Aller Zweifel wird beseitigt durch die Parallelstelle C. 23, 4.: „und ich erwecke über sie Hirten und sie weiden sie und sie fürchten sich nicht ferner und erschrecken nicht". Dafs hier unter den Hirten nur die Regenten verstanden werden können, zeigt der Gegensatz gegen die schlechten Regenten der Gegenwart, von

denen C. 22., und zeigt auch der Zusammenhang mit V. 5., wo das allgemein Ausgesprochene näher begrenzt, die Concentration der Erfüllung der vorhergehenden Verheifsung in den Messias gesetzt wird: „Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich erwecke dem David ein gerechtes Gewächs, und er herrscht als König und handelt weise und richtet an Recht und Gerechtigkeit im Lande". — Diese Parallelstelle ist auch insofern von grofser Wichtigkeit, als sie zeigt, dafs auch unsere Weissagung ihre Endbeziehung auf den Messias hat. Das Reich der zehn Stämme wurde für seinen Abfall vom Herrn und von seinem sichtbaren Stellvertreter durch böse Könige gestraft. In der ganzen langen Reihe Israelitischer Regenten finden wir keinen Josaphat, keinen Hiskias, keinen Josias. Ganz natürlich; denn das Fundament des Israelitischen Thrones war Empörung. Mit dem Aufhören der Sünde nun soll auch die Strafe aufhören. Israel wendet sich wieder zu dem Geschlechte, durch welches alle göttlichen Gnaden der Theokratie vermittelt werden, und so erhält es wieder Antheil an denselben, namentlich an ihrer reichsten Fülle in Davids erhabenem Nachkommen, dem Messias. So ist also unsere Stelle vollkommen parallel der Hos. 3, 5.: „und sie suchen den Jehovah, ihren Gott, und den David, ihren König", und das dort ausführlicher Bemerkte gehört auch hierher, vgl. auch Ez. 34, 23.: „und ich erwecke über sie einen Hirten, und er weidet sie, meinen Knecht David, der wird sie weiden, und der wird ihr Hirte seyn". — Den Gegensatz des: nach meinem Herzen, bildet das sich auf die Vergangenheit des Volkes Israel beziehende: „sie haben zu Königen gemacht, und nicht von mir, zu Fürsten, die ich nicht kannte". Hos. 8, 4. Früher wählten sich die Empörer Könige nach ihres eigenen Herzens Gelüsten, jetzt wählen sie, den Gott erwählet, und der nach derselben Nothwendigkeit Werkzeug des Segens seyn mufs, wie die früheren Werkzeuge des Fluches. — Das דֵּעָה und das הַשְׂכִּיל stehen adverbialisch, vgl. über den Übergang der *Nomm.* in *Advv.*

Ewald S. 499. 631. Das הִשְׂכִּיל, weise handeln, ist in *Hiph.* nur scheinbar intransitiv, vgl. Ew. S. 189. Das Fundament der Einsicht und Weisheit ist die lebendige Gemeinschaft mit dem Herrn, das nach seinem Herzen seyn, das ihm nachwandeln. Folge der Abkehr von ihm waren bei den früheren Regenten Israels thörichte Rathschläge, wodurch sie ihr Volk zu Grunde richteten. Die beiden Grundstellen sind die Deut. 4, 6.: „und ihr sollt (das Gesetz) bewahren und thun; denn dieſs ist eure Weisheit und eure Einsicht". 29, 8.: „und ihr sollt bewahren die Worte dieses Bundes und sie thun, damit ihr weislich handelt". Darauf beruhen aufser der unserigen noch folgende andere: Jos. 1, 7.: „weiche nicht von ihm rechts und links, damit du weise handelst in alle deinem Wandel". 1 Sam. 18, 14. 15.: „und David war nach allen seinen Wegen weisehandelnd, מַשְׂכִּיל, und der Herr mit ihm. Und Saul sah, dafs er sehr weisehandelnd war und fürchtete sich vor ihm". 1 Regg. 2, 3.: „und du sollst wahrnehmen des Herrn, deines Gottes u. s. w., damit du weise handelst in allem, was du thust, und bei allem, wohin du dich wendest". Jes. 52, 13. Jerem. 10, 21.: „denn bethört wurden (נִבְעֲרוּ) die Hirten und den Herrn suchten sie nicht; darum handelten sie nicht weislich und ihre ganze Heerde ward zerstreut". 23, 5. Vergleicht man diese Stellen mit den Grundstellen und untereinander, so kann man sich nicht genug über die Willkühr wundern, mit der Ausll. und Lexicographen an mehreren derselben, sie von den übrigen losreifsend, dem V. הִשְׂכִּיל die rein ersonnene Bedeutung glücklich seyn — Umbreit zu Prov. 17, 8. nennt sie eine echt Hebräische! — aufgedrungen haben. Gottes Knechte handeln weise, weil im Aufblicke zu Gott, und wer weise handelt, findet Glück für sich und sein Volk. Daher Beweis der gröfsten Gnade Gottes gegen sein Volk, wenn er seine Knechte ihm zu Königen gibt.

V. 16. Und es geschieht, wenn ihr euch mehret und fruchtbar seyd im Lande in jenen Tagen,

spricht der Herr, so wird man nicht mehr sagen: die Bundeslade des Herrn! und nicht wird sie kommen ins Herz, und nicht wird man ihrer gedenken, noch sie vermissen, und nicht wird eine andere gemacht werden. Zuerst über einige Einzelnheiten. Das: wenn u. s. w. spielt an auf Gen. 1, 28. Wie Gottes allgemeine Vorsehung die Fruchtbarkeit aller Creaturen, so führt seine specielle Vorsehung die Mehrung seiner Gemeinde herbei, deren Reihen durch seine Gerichte gelichtet worden, und also die Verheifsung an die Patriarchen ihrer Erfüllung entgegen; vgl. die ausführliche Erörterung zu Hos. 2, 1. Gottes zukünftige Thätigkeit in dieser Beziehung hat ein Analogon an seiner früheren in Ägypten, vgl. Exod. 1, 12. Das: die Bundeslade, ist als Ausruf zu fassen, und dabei eine Aposiopese des Affectes anzunehmen, s. v. a., sie ist das Ziel aller unserer Wünsche, der Gegenstand aller unserer Sehnsucht. Der lebhaften Empfindung genügt die blofse Nennung des Gegenstandes, wovon das ganze Herz erfüllt ist. Matt und sprachwidrig zugleich Ven.: *arca foederis Jehovae scil. est*, und De Wette: man wird nicht mehr sprechen von der Lade des Bundes Jehovas. Wie kann wohl אָמַר mit dem *Accus.* heifsen: von etwas sprechen! — Das עָלָה עַל־לֵב bei gleicher Materie grade so wie hier mit זָכַר verbunden Jes. 65, 17.: „denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde, und nicht wird man gedenken der früheren, und nicht werden sie kommen ins Herz", vgl. auch Jerem. 51, 50. 7, 31. 1 Cor. 2, 9. Das זָכַר mit בְּ steht wohl nicht so ohne weiteres statt der sonstigen Verbindung mit dem *Accus.* Es bezeichnet eine mit Affect verbundene, eine sehnsüchtige Erinnerung, vgl. Ewald S. 605. Das פָּקַד nehmen hier Viele in der Bedeutung besuchen; allein die Bedeutung vermissen (vgl. Jes. 34, 16. 1 Sam. 20, 6. 18. 25, 15. 1 Regg. 20, 39.) wird durch die Zusammenstellung mit dem Folgenden: sie wird nicht wieder gemacht werden, empfohlen. Dies setzt voraus, dafs eine Zeit

kommen wird, wo die Bundeslade nicht mehr vorhanden seyn wird, die von dem Propheten so wiederholt und nachdrücklich geweissagte Zeit der Zerstörung des Tempels. Gott wird für das Verlorene einen so reichen Ersatz gewähren, dafs man sich nach demselben weder sehnt, noch von dieser Sehnsucht getrieben, einen Versuch macht, auf eigne Hand sich dasselbe wieder zu verschaffen. — Es entsteht nun die Hauptfrage: in welcher Beziehung kommt die Bundeslade hier in Betracht? Die Antwort ergibt sich aus V. 17. Der Bundeslade wird nicht mehr gedacht, weil Jerusalem nunmehr im vollkommenen Sinne der Thron Gottes geworden; die Bundeslade kommt also in Betracht als der Thron Gottes im unvollkommenen Sinne. Dafs sie dieſs war, läfst sich leicht nachweisen. Über das Wie aber hat man gestritten. Die gangbare Ansicht war die, Gott als Bundesgott habe sich beständig über den Cherubim auf der Bundeslade in einem sichtbaren Symbole, einer Wolke, kund gegeben. Der erste bedeutende Widerspruch dagegen ging von Vitringa aus, welcher in den *Obss. s. t.* 1. *p.* 169. u. a. folgendes bemerkt: *forte enim opus non fuerit statuere, in sancto sanctorum super arcam ordinariam nubem fuisse in tabernaculo, aut templo Salomonis, sed sufficiat dicere, arcam habitationis divinae σύμβολον fuisse; et locum inter Cherubinos ideo dici praesens habuisse numen, quia voluntatis suae revelatione inde profecta praesentem se Israelitis testabatur deus.* Diese Ansicht Vitringas von der blofs unsichtbaren Gegenwart Gottes über der Bundeslade erfuhr aber heftige Angriffe; eine Anmerkung zu der zweiten Ausgabe zeigt, dafs er selbst später in ihr wankend wurde. Weit entschiedener und mit der sichtbaren Absicht sie durchzusetzen, sie möge wahr seyn oder nicht, wurde sie später von Thalemann, einem Schüler Ernestis, aufgestellt, in der *Dissertatio de nube super arcam foederis*, Leipz. 1756. Auch er erklärt jedoch nicht die Sache zu läugnen, sondern nur das Zeichen zu bestreiten. Einen gelehrten

Gegner fand er an Joh. Eberh. Rau, Prof. zu Herborn, *Ravius de nube super arcam foederis*, Utrecht 1760., ein ganzes Buch, worin die Schrift von Thalemann wieder abgedruckt ist. Die Sache ist eigentlich sehr einfach; beide Theile haben Recht und Unrecht, und die Wahrheit liegt in der Mitte. Dafs bei dem jährlichen Eingange des Hohenpriesters ins Allerheiligste sich die unsichtbare Gegenwart Gottes in dem Symbole einer Wolke verkörperte, wie sie es auch sonst bei aufserordentlichen Gelegenheiten gethan, bei dem Zuge durch die Wüste und bei der Einweihung der Stiftshütte und des Tempels, zeigt unwidersprechlich die Hauptstelle Levit. 16, 2. Aharon wird dort ermahnt, nicht, was Mangel an Ehrfurcht beweisen würde, zu jeder Zeit, sondern nur einmal im Jahre das Allerheiligste zu betreten, „denn in der Wolke will ich erscheinen über dem Versöhndeckel" (diefs die einzige richtige Erklärung des כַּפֹּרֶת, was nun und nimmermehr blofs Deckel bedeuten kann). Der Ort, wo Gott sich, wenn der Hohepriester ihn betritt, auf so sichtbare Weise kund gibt, mufs für ihn ein hochheiliger seyn. Zwar haben sich Vitringa (S. 171.) und noch mehr Thalemann (S. 39. bei Rau) bemüht, durch Erklärung diesen Anstofs zu beseitigen, aber mit so sichtbarer Verletzung aller Gesetze der Auslegung, dafs es sich nicht verlohnt, auf ihre Erklärung weiter einzugehen (vgl. die Widerlegung bei Rau S. 40. ff.), obgleich J. D. Michaelis, Vater, Rosenm., Hoffmann (Archäologie S. 29.) sie gebilligt haben. Dagegen hat die Annahme einer ordentlichen und beständigen Gegenwart der Wolke im Allerheiligsten, bei der Fragen entstehen wie die, ob sie auch mit zu den Philistern gekommen, gar nichts für sich; was Rau für sie anführt, beweist nur für die unsichtbare Gegenwart Gottes, die wahrlich nicht mit ihm (S. 35.) einer *mere imaginaria* gleichgestellt werden darf; wie stände es sonst mit der Gegenwart Gottes im Herzen der Gläubigen (Jes. 66, 2.), im Abendmahl? Ezechiel sieht freilich die Herrlichkeit des Herrn über den Cherubim

sich aus dem Tempel erheben vor der Zerstörung, 11, 22., aber wie kann man aus der Vision, welche ihrer Natur nach alles Unsichtbare mit einem Leibe bekleiden muſs, auf die Wirklichkeit schlieſsen? — Doch, wie schon bemerkt, dieser ganze Streit betrifft das wie, nicht das daſs der Gegenwart Gottes über der Bundeslade, die hier im weiteren Sinne die Cherubs und die über ihnen thronende „Ehre des Herrn" mit umfaſst. Daſs diese Ehre des Herrn über der Bundeslade beständig wirklich zugegen war, wenn sie sich auch nur in ausserordentlichen Fällen äuſserlich sichtbar kund gab, vgl. auſser Levit. 16, 2. noch 9, 24., wo nach Aharons Einweihung zur feierlichen Bestätigung seines Amtes die Ehre des Herrn dem ganzen Volke erscheint, läſst sich aus einer Unzahl von Stellen darthun. Dahin gehören alle diejenigen, wo Gott bezeichnet wird als sitzend über den Cherubim, wie 1 Chron. 14, 6.: „der auf den Cherubim sitzet, da sein Name angerufen wird". Ps. 80, 2.: „Du Hirte Israels, erscheine, der du sitzest über den Cherubim". 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. Ps. 99, 1. 2 Regg. 19, 15. Darauf bezieht sich die Bezeichnung der Bundeslade im engeren Sinne als des Fuſsschemels Gottes: 1 Chr. 29, 2., David: „ich hatte mir vorgenommen zu bauen ein Haus, da ruhen sollte die Lade des Bundes des Herrn — und der Schemel der Füſse unsers Gottes". Ps. 99, 5.: „erhebet den Herrn, unsern Gott, betet an zu seinem Fuſsschemel". Ps. 132, 7.: „Wir wollen in des Herrn Wohnung gehen und anbeten vor seinem Fuſsschemel". Thren. 2, 1.: „Gott hat die Herrlichkeit Israels vom Himmel auf die Erde geworfen; er hat nicht gedacht an seinen Fuſsschemel am Tage seines Zornes". Daraus erklärt es sich, wie die Bitte in der Noth, der Dank für das Heil immer vor der Bundeslade oder nach ihr zu dargebracht wurde. Josua, nach der Niederlage vor Ai (7, 5. ff.), zerriſs seine Kleider und fiel auf sein Angesicht zur Erde vor der Lade des Herrn bis auf den Abend, sammt den Ältesten Israels, und warfen Staub auf ihre Häupter, und Josua sprach: ach

Herr, Herr, warum hast du dieſs Volk über den Jordan geführt? Salomoh, nach der Erscheinung und Verheifsung zu Gibea, trat vor die Lade des Bundes des Herrn und opferte Brandopfer und Dankopfer. 1 Regg. 3, 15. — 2 Sam. 15, 32. wird erzählt, David sey den Ölberg sehr traurig heraufgegangen und wie er an den Ort gekommen, da man Gott pflegt anzubeten, sei ihm Husai begegnet. Hienach pflegte man, wenn man auf der Spitze des Ölbergs zum ersten oder zum letzen Male die Aussicht auf das Heiligthum gewann, sich vor dem dort wohnenden Gotte Israels niederzuwerfen. — Auf die Bundeslade beziehen sich alle Stellen, wo gesagt wird, dafs Gott unter Israel, dafs er im Tempel, dafs er zu Zion oder Jerusalem wohne, von der Verheifsung Exod. 29, 45.: „ich wohne inmitten der Kinder Israel" an, vgl. z. B. Ps. 9, 12. Ps. 132, 13. 14 1 Regg. 6, 12. 13., wo Gott dem Salomoh verheifst, er solle nur in seinen Geboten wandeln und nach seinen Rechten thun, so wolle er unter den Kindern Israels wohnen, und nachher diese Verheifsung dadurch erfüllt, dafs er feierlich in sein Heiligthum einzieht. Unzertrennlich damit verbunden war die hohe Achtung, in der die Bundeslade unter Israel stand. Sie galt als des Volkes köstlichstes Kleinod, als der Mittelpunkt seines ganzen Daseyns. Sie, der Ort, da Gottes Ehre wohnte, Ps. 26, 8., wo er sich in seiner herrlichsten Offenbarung kund gab, wurde die Ehre Israels genannt, vgl. 1 Sam. 4, 21. 22. Ps. 78, 61. Der Hohenpriester Eli vernimmt alle übrige Trauerbotschaft — Israels Niederlage, seiner Söhne Tod — mit Geduld. Als aber der Entronnene hinzusetzte: dazu die Lade Gottes ist genommen, fiel er zurück vom Stuhle am Thore und brach seinen Hals entzwei und starb. Seine Schwiegertochter, als sie hörte, dafs die Bundeslade genommen war, krümmte sich aus heftiger Angst und gebahr; denn es kamen sie die Wehen an, und da sie jetzt starb, sprachen die Weiber, die neben ihr standen: fürchte dich nicht, denn du hast einen jungen Sohn, aber sie antwortete nichts und nahm's auch nicht

zu Herzen, und sie hiefs den Knaben Ikabod, und sprach: die Herrlichkeit ist dahin von Israel, weil die Lade Gottes genommen war, und sprach abermal: die Herrlichkeit ist dahin von Israel, denn die Lade Gottes ist genommen. — Wie kann aber wohl diefs Thronen Gottes über der Bundeslade gedacht werden? Sollte der Allerhöchste, den alle Himmel und aller Himmel Himmel nicht fassen, 1 Regg. 8, 27., defs Thron der Himmel und defs Fufsschemel die Erde ist, Jes. 66, 1., in einem Tempel wohnen, von Menschenhänden gemacht, Act. 7, 48. ff.? Offenbar nicht wie Menschen an einem Orte wohnen, die nur in, nicht aufser sind. Offenbar auch nicht also, wie die Fleischlichen wähnten, welche den Warnungen der Propheten ihr: Ist nicht der Herr unter uns? Es kann kein Unglück über uns kommen, Mich. 3, 11., oder ihr: Hier ist des Herrn Tempel, hier ist des Herrn Tempel, hier ist des Herrn Tempel, (Jerem. 7, 4.) entgegenriefen, meinend, dafs Gott den Ort, den er erwählet, nicht verlassen, das freie Geschenk seiner Gnade nicht hinwegnehmen könne. Die Sache steht vielmehr so. Der Kern und Mittelpunkt in dem ganzen Verhältnisse Israels zu Gott ist der, dafs der Gott Himmels und der Erde Israels Gott wurde, der Schöpfer Himmels und der Erden der Bundesgott, die allgemeine Vorsehung in Segen und in Strafe eine specielle. Diefs Verhältnifs dem Volke näher zu bringen und es also zum Gegenstande seiner Liebe und Furcht zu machen, gab Gott ihm, im Vorbilde und Vorspiele zugleich der Herablassung, mit welcher der, den aller Weltkreis nicht umschlofs, ruhte in Mariens Schoofs, ein *praesens numen* in sein Heiligthum, nicht als eine blofse symbolische Darstellung, sondern als eine Verkörperung der Idee, so dafs derjenige, der ihn als den Gott Israels suchen wollte, ihn nur im Tempel und über der Bundeslade finden konnte. Dafs er grade dort seinen Sitz nahm, zeigte die Differenz dieses wahrhaft gegenwärtigen *praesens numen* von dem erträumten der Heiden. Keine partheiische Vorliebe für Israel, kein Sündenkissen. Gottes Wohnen

unter Israel ruht auf seinem Bunde, seinem heiligen Gesetze. Je nachdem der Bund gehalten, das Gesetz erfüllt wird, oder nicht, äufsert es sich durch verstärkten Segen oder durch geschärfte Strafe. Dem gänzlichen Bruche des Bundes folgt, dafs Gott seine Wohnung verläfst, und nur der nachbleibende Fluch, gröfser als der, welcher diejenigen trifft, unter denen er niemals gewohnt, weist hin durch seine Gröfse auf die Gröfse der früheren Gnade. — Steht es nun also mit der Bundeslade, ist sie der Kern und Mittelpunkt der ganzen früheren Haushaltung, was mufste denn nicht alles mit ihr fallen, wenn sie fiel, und wie unendlich grofs mufste der für sie zu gewährende Ersatz seyn, wenn er die Sehnsucht nach ihr gar nicht aufkommen lassen, sie als zu den πτωχὰ στοιχεῖα gehörig, zum Bilde und Schatten, vergessen machen sollte? Wie alles Heilige unter dem A. B. an der Bundeslade hing, das zeigte schon, dafs die Bundeslade vor allem Anderen verfertigt wurde. Witsius, *Misc. t.* 1. *p.* 439. sagt sehr treffend: *arca foederis, veluti cor totius religionis Israeliticae primum omnium formata est.* Ohne Bundeslade kein Tempel — er wurde ja erst durch die Bundeslade zum Heiligthum; denn heilig, sagt Salomoh, ist der Ort, wohin die Lade Gottes gekommen, 2 Chron. 8, 11. —, ohne Bundeslade kein Priesterthum; denn wozu die Dienerschaft, wenn kein Herr gegenwärtig ist? Ohne Tempel und Priesterthum kein Opfer. Wir haben also hier die Ankündigung einer gänzlichen Vernichtung der früheren Form des Reiches Gottes vor uns, aber einer solchen Vernichtung der Form, welche zugleich die höchste Vollendung des Wesens ist, ein Vergehen gleich dem des Saamenkornes, welches nur erstirbt, um viele Frucht zu bringen, des Leibes, der gesät wird verweslich, um aufzuerstehen unverweslich. Dahler: *puisqu' une religion plus auguste, un ordre de choses plus élevé remplacera la constitution Mosaïque, on n' aura pas lieu de regretter la perte du symbole de la constitution précédente, on ne s'en souviendra plus.* Es ist ganz natürlich, dafs diese Weissagung

den Jüdischen Auslegern zum grofsen Anstofs gereichen mufste. Dafs der Schatten dereinst dem Wesen weichen werde, bildet ja ihren Inhalt, ihre hohe Dignität; die Verwechselung des Schattens mit dem Wesen, das starre Festhalten an dem ersteren, ist der Charakter des Judenthums, dem auch der Messias nur als Diener der alten Öconomie gilt, die durch ihn hervorzubringenden Veränderungen vorwiegend nur als sich auf das Äufsere beziehend. Die daraus entspringende Verlegenheit spricht sich sehr deutlich in folgenden Worten Abarbanels aus: *ecce haec promissio mala est et legem convellit. Ecquomodo igitur in bonum scriptura ejus faciat mentionem?* R. Arama sagt im Comment. z. Pentat. fol. 101. von unserer Weissagung: נבוכו כל המפרשים *omnes interpretes sunt perplexi.* Die Auslegungen, durch die sie sich aus dieser Verlegenheit zu ziehen suchen (s. die Zusammenstellung derselben bei Frischmuth, *Dissert.* z. d. St., Jena, wiederabgedr. in dem *Thes. ant.)*, sind nur geeignet, dieselbe recht zu offenbaren. Kimchi erklärt so: *etiamsi futurum est, ut crescatis et multiplicemini in terra, gentes tamen vobis non invidebunt, nec bellum vobis inferent, neque necesse vobis erit cum arca foederis in bellum egredi, quemadmodum olim fieri solebat, ubi arcam educebant in bellum. Sed illo tempore hac minime opus habebunt, cum eis bellum sit futurum nullum.* Die Blöfsen dieser Erklärung fallen sogleich in die Augen; was von der Bundeslade ganz im Allgemeinen ausgesagt wird, soll sich auf einen ganz speciellen Gebrauch derselben beziehen, dessen Beachtung schon durch den offenbaren Gegensatz in V. 17. ausgeschlossen wird. Abarbanel verwirft diese Erklärung: *in textu enim nulla fit belli mentio; et ideo haec expositio mihi non probatur, etiamsi Jonathan quoque eo inclinet.* Er selbst bringt den Sinn heraus: zwar werde auch dann noch die Bundeslade fortbestehen und der Sitz des Herrn seyn, aber nicht mehr der alleinige, nicht mehr das alleinige Heiligthum. *Tota Hierosolyma tunc arcam ra-*

tione sanctitatis et gloriae aequabit. — Ecce enim cessabit ab eis figmentum malum, et tanta erit sanctitas in terra, ut, quemadmodum olim omnium rerum sanctissima arca erat, ita id temporis Hierosolyma sit futura thronus dei. Dadurch wird nun aber dem Texte nicht genug gethan. Dafs in diesem von einem gänzlichen Abthun der Bundeslade die Rede ist, nicht etwa von einer blofsen Verringerung ihrer Dignität, dadurch hervorgebracht, dafs das früher Niedrige erhoben wird, zeigt besonders deutlich das: „man wird sie nicht vermissen und sie wird nicht wieder gemacht werden". Dazu kommt aber, dafs bei dieser Erklärung gar nicht einmal die Absicht erreicht wird, in der sie aufgestellt worden. Das Wesen der Bundeslade wird ja vernichtet, sobald sie Anderem an Würde gleich steht. Sie ist dann nicht mehr der Thron des Herrn, und eben deshalb kann auch die frühere Form nicht mehr fortbestehen, und mit ihr zugleich mufs auch der Tempel und das Priesterthum fallen. Ist jeder Ort in Jerusalem, jeder Bewohner desselben gleich heilig, wie können dann noch Institutionen fortbestehen, die auf dem Gegensatze des Heilig und des Unheilig beruhen? — Es entsteht hier noch die Frage, in welchem Verhältnifs zu unserer Weissagung das Fehlen der Bundeslade unter dem zweiten Tempel steht, deren Restitution die Juden am Ende der Tage erwarten. Dafs sie wirklich gefehlt habe, darüber kann kein Zweifel seyn. Es fehlt jeder Beweis ihres Vorhandenseyns. Josephus erwähnt ihrer nicht in der Aufzählung der beim Triumpfe vorgetragenen *spolia Judaica;* er sagt ausdrücklich, das Allerheiligste sey ganz leer gewesen, *d. b. Jud. V.* 5. §. 5. Die Jüdischen Schriftsteller behaupten theils, sie sey nach Babylon fortgeführt worden, theils — so die meisten nach dem Vorgange schon des 2. B. der Maccabäer — Josias oder Jeremias habe sie verborgen, vgl. die Abh. von Calmet, Th. 6. S. 224 — 58., Mosh. Bei der Frage nach dem warum, dürfen andere analoge Erscheinungen, das Fehlen des Urim und Thummim, das Aufhören des

Pro-

Prophetenthums bald nach der Rückkehr aus dem Exil, nicht aufser Acht gelassen werden. Alles sollte dem Volke fühlbar machen, dafs sein Zustand nur ein provisorischer sey; die Theokratie mufste unter ihre frühere Herrlichkeit herabsinken, damit die zukünftige sie unendlich überstrahlende um so mehr ersehnt werde. Nach dieser Bestimmung des warum läfst sich nun auch das Verhältnifs des Fehlens der Bundeslade zu unserer Weissagung leicht bestimmen. Es war der Anfang ihrer Erfüllung. Im Reiche Gottes gibt es kein Vergehen ohne Entstehen. Der Untergang des Alten verbürgte, dafs die Gewährung des Neuen herannahte. Auf der andern Seite freilich war das Fehlen der Bundeslade auch eine Realweissagung traurigen Inhaltes. Es verkündete denen, welche an der Form festhielten, ohne das Wesen lebendig ergriffen zu haben, und die daher nicht fähig waren zur Theilnahme an der herrlicheren Entfaltung dieses Wesens, dafs die Zeit herannahte, wo die Form, an die sie mit ihrer ganzen Existenz sich gekettet hatten, zerbrochen werden sollte. War schon das eine grofse Privilegium des Bundesvolkes, die δόξα (Röm. 9, 4.), geschwunden, wie sollte ihm nicht bald dasjenige nachfolgen, was nur um seinetwillen da war, nur in ihm seine Bedeutung hatte! In dieser Beziehung zeigte die Nichtherstellung der Bundeslade, dafs die Chaldäische Zerstörung und die Römische wie Anfang und Vollendung zusammengehören, so wie in der andern, dafs schon mit der Rückkehr aus dem Exil die Realisirung des grofsen Heilsplanes Gottes sich anbahnte. Die Leere an der Stelle, wo früher die Ehre Gottes wohnte, predigte, da dem Bundesgotte die vollkommenste *fuga vacui* einwohnt, laut die zukünftige Fülle. — Endlich bleibt uns noch die specielle Beziehung unseres Verses auf Israel zu bestimmen übrig, die von den meisten Ausll. ganz aufser Augen gelassen, von denen aber, die, wie Calvin, sie beachten, sehr oberflächlich und falsch bestimmt wird. Im vorigen Verse war Israel die Wiedererertheilung der Segnungen verheifsen worden, die es

durch seine Losreifsung von dem Davidischen Stamme verloren hatte, und zwar ein Wiedergewinnen mit Zins und Wucher. Denn Davids Stamm soll in seinem gerechten Sprofs seine Vollendung erreichen. Dieser Hirte, im vollsten Sinne, was sein Ahnherr nur unvollkommen gewesen war, nach dem Herzen Gottes, soll sie weiden mit Weisheit und Einsicht. Hier wird Ersatz verheifsen für den zweiten noch unendlich gröfseren Verlust, der als solcher von den Gläubigen in Israel zu allen Zeiten anerkannt war. Des Herrn Offenbarung über der Bundeslade war der Magnet, der sie stets nach Jerusalem hinzog. Viele opferten ihre ganze irdische Habe auf, und nahmen ihren Wohnsitz in Judäa, Andere wallfahrteten aus ihrer leiblichen Heimath in ihre geistliche, zu dem „Throne der Herrlichkeit, erhaben von Anfang", Jerem. 17, 12. Vergeblich war Alles, was die Könige von Israel thaten, um diese unvertilgbare Sehnsucht zu ersticken. Jede neue Begebenheit, wodurch sich „die Ehre Israels" als solche erwies, fachte ihre Gluth von Neuem an. Auch hier aber wird das grofse Gut, was die Gläubigen mit Schmerz, die Ungläubigen ohne solchen entbehrten, den Rückkehrenden nicht in seiner früheren Gestalt, sondern in herrlicher Vollendung zurückgegeben. Das ganze Volk hat nun Augen bekommen, um den Werth der Sache in ihrer früheren Form zu erkennen, und doch wird diese frühere Form jetzt von ihm für nichts mehr geachtet, weil die neue unendlich herrlichere Form derselben Sache den Blick gefangen hält.

V. 17. Zu dieser Zeit wird man nennen Jerusalem den Thron des Herrn, und es sammeln sich zu ihr alle Heiden, weil der Name des Herrn zu Jerusalem ist, und nicht werden sie nachwandeln ferner dem „Gelüste ihres Herzens", des bösen. Viele Ausll. sind hier dadurch zu ganz falscher Auffassung verleitet worden, dafs sie von der Voraussetzung ausgingen, der Nachdruck ruhe auf Jerusalem. Nicht mehr die Bundeslade wird dann der Thron des Herrn seyn, sondern ganz Jerusalem. So z. B. nach dem

Vorgange des Jarchi und des Abarbanel, *Menasseh ben Israel, conciliator p.* 196.: *Si attendamus, in tabernaculo aut templo locum, in quo divinitas considebat, fuisse arcam (unde Ex.* 15, 22.: *et loquar tecum a superiore parte operculi e medio Cherubinorum), comperiemus, hic dicere dominum, antea quidem arcam receptaculum divinitatis fuisse, at temporibus Messiae non unum aliquem templi locum fore divinitate repletum, sed hanc gloriam toti urbi Hieros. datum iri, ut quicunque in ea sint, propheticum spiritum habeant.* Hätte der Prophet diesen Sinn ausdrücken wollen, so dürfte das ganz nicht fehlen; Thron des Herrn war Jerusalem ja auch früher gewesen, insofern es die Bundeslade in seiner Mitte besafs, und also die Residenz Jehovahs, die Stadt des grofsen Königes, Ps. 48, 3., war; das parallele: weil der Name des Herrn zu Jerusalem ist, zeigt, dafs Jerusalem der Thron des Herrn genannt wird, weil, wie früher die Bundeslade, so jetzt der wahre Thron des Herrn sich in ihr befindet; der Gegensatz gegen das Vorhergehende läfst nicht eine quantitative, sondern eine qualitative Steigerung erwarten. Der Nachdruck ruht vielmehr auf dem: Thron des Herrn. Dieſs erhält aus dem Gegensatze die nähere Bestimmung: der wahre Thron des Herrn. Ganz ähnlich Jes. 66, 1. gegen diejenigen, welche darauf pochten, dafs über den Cherubim Gottes Thron, und die Bundeslade sein Fufsschemel sey: der Himmel ist mein (wahrer) Thron, und die Erde mein (wahrer) Fufsschemel, vgl. die St., wonach die Bundeslade als der Fufsschemel, und somit der Ort über den Cherubs der Bundeslade als Thron des Herrn bezeichnet wurde; S. 523., s. noch Jes. 60, 13. Ez. 1, 26. — Des Bundesvolkes höchste Prärogative, sein höchster Vorzug vor der Welt ist der, Gott in sich zu haben, und dieser soll es jetzt auf die vollkommenste Weise also theilhaftig werden, dafs Idee und Wirklichkeit zusammenfällt. Der Sache nach vollkommen parallel sind Stellen, wie Ez. C. 43., wo die Schechinah, die bei der Zerstörung gewichen, zu dem neuen

Tempel, dem Reiche Gottes in seiner neuen herrlicheren Gestaltung, zurückkehrt. V. 2.: „Und siehe, die Ehre des Gottes Israel kam von Osten her, und ihre Stimme war wie die Stimme grofser Wasser, und die Erde ward licht von ihrer Herrlichkeit". V. 7.: „Und er sprach zu mir: du Menschensohn, siehe da der Ort meines Thrones und der Ort meiner Fufssohlen, woselbst ich wohnen werde unter den Kindern Israels auf ewig, und nicht wird ferner entheiligen das Haus Israel meinen heiligen Namen". Sach. 2, 14. (Th. 2. S. 32.): „Juble und freue dich, Tochter Zions. Denn siehe ich komme und wohne in deiner Mitte", mit Anspielung auf Exod. 29, 45.: „und ich wohne unter den Kindern Israels, und ich werde ihnen zum Gott". Die volle Realisirung dieser Verheifsung bezeichnet der Prophet als erst der Zukunft aufbehalten. Sie konnte diefs aber nicht seyn, wenn sie nicht schon durch die ganze Vergangenheit hindurch in dem Wohnen Gottes über der Bundeslade realisirt worden wäre. 8, 3.: „Also spricht der Herr, ich kehre zurück zu Zion und wohne inmitten Jerusalems". — Fragen wir nach der Erfüllung, so tritt uns gleich das: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, Joh. 1, 14., entgegen, um so mehr, da hier auf das frühere Wohnen Gottes im Tempel deutlich angespielt, das Fleischwerden des λόγος als die höchste Potenzirung desselben betrachtet wird. Von der persönlichen Erscheinung Gottes in Christo, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig, σωματικῶς, wohnte, darf freilich sein Wohnen unter seinem Volke durch das πνεῦμα Χριστοῦ nicht abgesondert werden, das sich zu ihm verhält, wie der Bach zu der Quelle; es ist der Strom lebendigen Wassers, der aus Christi Leibe fliefst. Beides zusammen bildet die wahre Hütte Gottes bei den Menschen, die neue wahre Bundeslade; denn das Alte ist σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ, Col. 2, 17. vgl. Apoc. 21, 22.: καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ· ὁ γὰρ κύριος, ὁ θεὸς ὁ παντο-

κράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστι, καὶ τὸ ἀρνίον. 11, 19.: καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ. Die vorbildliche Bedeutung der Bundeslade wird ausdrücklich behauptet Hebr. 9, 4. 5., und worauf sie ging, das wird angedeutet C. 4, 16.: προσερχώμεθα μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, wo Christus als der wahre Gnadenstuhl, als die wahre Bundeslade bezeichnet wird. So wie früher Gott von den Suchenden unter seinem Volke nur über der Bundeslade gefunden wurde, so haben wir jetzt durch Christum Freudigkeit und Zugang in aller Zuversicht zu Gott, Ephes. 3, 12., und nur in seinem Namen, in der lebendigen Einigung mit ihm dargebracht, sind unsere Gebete erhörlich, Joh. 16, 23. — Die Folge jener höchsten Realisirung der Idee der Theokratie, zugleich ein Zeichen, dafs sie erfolgt sey, ein Gradmesser für den Segen, welchen Israel von seiner Wiedervereinigung mit der Gemeinde des Herrn zu erwarten hat, ist das sich sammeln der Heiden zu ihr, wie es im Vorbilde und Vorspiele schon bei den niederen Erweisungen der Gegenwart Gottes unter seinem Volke stattfand, vgl. z. B. Jos. 9, 9.: „und sie (die Gibeoniten) sprachen zu ihm: aus sehr fernem Lande kommen deine Knechte, wegen des Namens, לְשֵׁם, Jehovahs, deines Gottes; denn gehört haben wir sein Gerücht und Alles was er gethan in Ägypten, und Alles was er gethan den beiden Königen der Amoriter, u. s. w." Ganz auf gleiche Weise wird es auch bei Sacharjah C. 2, 15. mit dem Wohnen des Herrn in Jerusalem verbunden: „und es schliefsen sich an viele Heiden an den Herrn an diesem Tage, und sie werden mir zum Volke und ich wohne in deiner Mitte". Das לְשֵׁם יְהוָה לִירוּשָׁלִַם ist wörtlich zu übersetzen, wegen des Namens des Herrn Jerusalem (angehörig), für, weil der Name des Herrn Jerusalem angehört, dort heimisch ist. Der Name des Herrn ist der Herr selbst, sofern er sein unsichtbares Wesen kund gibt, sich manifestirt. Der Name st die Brücke zwischen Seyn und Erkennen. Ein Gott ohne

Namen = θεὸς ἄγνωστος, Act. 17, 23. Angespielt wird auf Deut. 12, 5.: „sondern den Ort, den der Herr, euer Gott, erwählen wird aus allen euren Stämmen, dafs er seinen Namen dort hinsetze, ihn zu bewohnen, den sollt ihr suchen, und dahin sollt ihr kommen". Früher, da Gott seinen Namen nur auf unvollkommene Weise hingesetzt, sammelte sich blofs Israel, jetzt sammeln sich alle Heiden. — Die letzten Worte: und nicht werden sie wandeln ferner u. s. w., sind nicht etwa auf die Heiden, sondern auf die Israeliten zu beziehen, oder auch auf die sämmtlichen Bewohner Jerusalems, die sämmtlichen Mitglieder der Theokratie, mit Einschlufs der Israeliten. Diefs lehrt die Vergleichung der Grundstelle des Pentateuch sowohl, wie der Parallelstellen des Jeremias. Überall, wo die Scherirut vorkommt, ist von dem Bundesvolke die Rede, überall steht das Wandeln nach der Scherirut des Herzens entgegen dem Wandeln nach dem geoffenbarten Gesetze Jehovahs, das nur Israel besafs. Man kann in gewissem Sinne sagen, dafs das שְׁרִירוּת לֵב ἅπαξ λεγόμενον ist. Es kommt nur an einer einzigen Stelle, Deut. 29, 18., selbstständig vor; an den übrigen, 8 Mal bei Jeremias und aufserdem Ps. 81, 13., ist es sichtlich nicht aus dem lebendigen Sprachgebrauche, aus dem es entschwunden war, sondern aus der geschriebenen Grundurkunde entnommen. Diefs wird schon von vornherein wahrscheinlich erscheinen, wenn wir beachten, dafs Jeremias unter allen Büchern des Pentateuch am meisten das Deuteronomium, unter allen Capiteln des Deut. keins mehr als das 29ste vor Augen hat, und dafs Ps. 81. mit wörtlichen Anspielungen auf den Pentateuch ganz durchwebt ist. Es wird aber über allen Zweifel erhoben, wenn wir in die nähere Vergleichung der Stelle des Deut. mit den Parallelstellen eingehen. Ausgehen mufs man dabei von Jerem. 23, 17., wo die wörtliche Übereinstimmung am stärksten hervortritt; dann wird man die Entlehnung auch an den übrigen Stellen (7, 24. 9, 13. 11, 8. 16, 12. 18, 12. und hier) erkennen. Aus der Vergleichung

der Grundstelle zeigt es sich, dafs hier die ewige Dauer des wiedererlangten Segens verheifsen werden soll, der Gedanke an die mögliche Erneuerung des früheren Fallens aus der Gnade abgewehrt. Von demjenigen, der nach der Scherirut seines Herzens wandelt, heifst es Deut. V. 19.: „Der Herr wird ihm nicht vergeben wollen; denn dann wird rauchen der Zorn des Herrn und sein Eifer wider diesen Mann, und es ruhet auf ihm all' der Fluch, der geschrieben ist in diesem Buche, und der Herr vertilgt seinen Namen unter dem Himmel weg". — Die Bedeutung des שְׁרִירוּת läfst sich übrigens nicht mit Sicherheit genau bestimmen. Soviel scheint gewifs zu seyn, dafs man es weder mit Hieron. aus Vergleichung des Arabischen durch Bosheit, noch mit A. durch Hartnäckigkeit, Verstocktheit erklären darf, dafs vielmehr der Ausdruck שְׁרִירוּת לֵב an und für sich indifferent ist, und nur durch die üble Beschaffenheit der Sache, des menschlichen Herzens, üble Bedeutung erhält. Dieſs erhellt aus der stehenden Zusammenstellung der Scherirut des Herzens mit den ebenfalls an und für sich indifferenten Rathschlägen (Jer. 7, 24.: „Aber sie hörten nicht, und neigten nicht ihr Ohr, und wandelten in ihren Rathschlägen, in der Scherirut ihres Herzens, des bösen". 18, 12. Ps. 81, 13.), aus dem häufigen Beisatze „des bösen" bei „ihres Herzens" (7, 24. 11, 8. 16, 12. 18, 12. und hier), und endlich aus der Parallelstelle Num. 15, 39.: „und ihr gedenket aller Gebote des Herrn und haltet sie, und nicht sollt ihr nachforschen ferner euren Herzen und euren Augen, hinter denen ihr huret". Am Gerathensten ist es wohl das שְׁרִירוּת לֵב als ungefähr gleichbedeutend zu nehmen dem יֵצֶר לֵב, das Gebilde des Herzens — eigentlich das Feste, oder das Grundwesen des Herzens, welche Bedeutung auch die Analogie des *Mascul.* Hiob 40, 11. für sich hat. —

Cap. 23, 1—8.

Diese Verse bilden nur einen Theil eines gröfseren Ganzen, zu dem aufser dem ganzen 22sten Capitel auch Cap. 23. V. 9—40. gehört. Denn die in diesen Versen enthaltene Weissagung gegen die falschen Propheten, und beiläufig auch gegen das ausgeartete Priesterthum, vgl. V. 11., vereinigt sich offenbar mit der vorhergehenden gegen die Könige zu dem Ganzen einer Weissagung: gegen die verderbten Leiter der Theokratie. Für die Erklärung unserer Verse aber ist nur der Zusammenhang mit C. 22. von Bedeutung, und zwar von so grofser, dafs sie ohne seine genaue Beachtung gar nicht gründlich verstanden werden können. Daher wir uns hier darauf beschränken, ihn näher ins Licht zu stellen.

Der Prophet straft und warnt die Könige Judahs zuerst im Allgemeinen, ihnen die Gerichte des Herrn über sie und ihr Volk, die Erfüllung der Drohungen Deut. 29, 23. ff. ankündigend, wenn sie in ihrem bisherigen gottlosen Treiben fortfahren wollen, C. 22, 1—9. Er specialisirt dann, um stärker zu treffen, die allgemeine Drohung, zeigt, wie Gottes vergeltende Gerechtigkeit sich in dem Lose der einzelnen abtrünnigen Könige äufsere. Zuerst Joachas, der Sohn und nächste Nachfolger des Josias, den Pharao Necho vom Throne stiefs und mit nach Ägypten fortführte, V. 10—12. Der ihn betreffende Ausspruch bildet einen Commentar zu dem realen Namen Schallum, der Vergoltene, der, welchem der Herr nach seinem Thun vergilt, den ihm der Prophet statt seines leeren Eigennamens Joachas, Gotthält, beilegt. Glücklich im Vergleich mit ihm ist sein Vater Josias zu nennen, der in der Schlacht gegen die Ägypter den Tod fand. Denn nimmer kehrt er zur Heimath zurück; er lebt und stirbt im fremden Lande. Dann Jojakim, V. 13—19. Er ist ein Despot, der Alles thut, das ihm anvertraute Volk zu Grunde zu richten. Darum wird der grellste Contrast eintreten zwischen seinem schönen Namen

und seinem elenden Lose. Der Herr, weit entfernt ihn aufzurichten, wird ihn in die tiefste Tiefe herabstürzen. Nicht einmal ein ehrliches Begräbnifs wird ihm zu Theil. Unbeweint, unbeklagt liegt er, wie ein zertretenes Aas, aufserhalb der Thore Jerusalems, der Stadt des grofsen Königes, die er diesem entreifsen und sich zum Eigenthume machen wollte. Hierauf eine Einschaltung, V. 20—23. Die abtrünnige Judah wird angeredet. Das Gericht über ihre Könige ist nicht ein ihr fremdes, ebenso wenig wie ihre Schuld ihnen als Individuen allein angehört. Es ist zugleich Gericht über das Volk, das von der Höhe, auf die es des Herrn Gnade erhoben, durch seinen Zorn, den es durch seine Bosheit hervorgerufen, in die Tiefe herabsinkt. Dann Jojachin, V. 24—30. An seinem Namen „der Herr wird festigen" ist das wird zuviel. Der Herr wird ihn losreifsen, wegschleudern, zerwerfen, wie ein werthloses Gefäfs. Mit seiner Mutter wird er weggeführt werden aus der süfsen Heimath und dort sterben. Unwiderruflich ist der Beschlufs des Herrn, dafs keiner seiner Söhne den Thron Davids besteigen wird, so dafs er, der vergeblich Kinder erzeugte, einem Kinderlosen gleich zu achten ist.

Zu Anfang unseres Abschnittes (V. 1. und 2.) wird der Inhalt von Cap. 22. in eine Sentenz zusammengefafst: Wehe Hirten, welche die Heerde des Herrn zu Grunde richten und zerstreuen! Wehe also diesen Hirten, die solches gethan! Hieran schliefst sich in V. 3—8. die Heilsverkündung für die arme zerstreute Heerde. Aus demselben Grunde, weshalb der Herr an ihren bisherigen Hirten die Bosheit ihrer Handlungen heimsucht, weil er der Oberhirte ist, oder wegen seiner Bundestreue, wird er sich auch ihrer in Liebe annehmen, sie aus der Zerstreuung sammeln, statt der bösen Hirten ihr gute, Davids längst verheifsenen und ersehnten grofsen Nachkommen geben, der als gerechter König Recht und Gerechtigkeit im Lande verbreiten, und also demselben Gerechtigkeit und Heil vom Herrn erworben wird. So grofs wird die Gnade der Zu-

kunft seyn, dafs sie die gröfste Gnade der Vergangenheit, die Ausführung aus Ägypten, ganz verdunkeln wird.

Dafs die ganze Weissagung der Regierung des Jojakim angehört, kann keinem Zweifel unterworfen seyn. Jojakims Ende, Jojachins Schicksale werden als Ereignisse der Zukunft vorherverkündet. Nur von seiner falschen Grundansicht von den Weissagungen als verschleierten Schilderungen historischer Ereignisse aus konnte Eichhorn (Proph. 1. p. 201. ff.) die Abfassung des Stückes unter Zedekias behaupten. Sehr naiv bemerkt er: „Als Jeremias diese Rede hielt, hatte nicht nur Jojakim schon sein schmähliches Ende gefunden (22, 19.), sondern auch Jechonjas war bereits mit seiner Mutter nach Babylon in Verbannung abgeführt". Zu verwundern ist es, dafs Dahler, ohne die Grundansicht zu theilen, doch das Resultat derselben sich aneignen konnte. Er beruft sich besonders darauf, dafs V. 24. Jojachin als König angeredet werde, worauf auch Bertholdt sich stützt, wenn er (p. 1426.), das ungenähte Gewand mitten durchschneidend, V. 1—19., unter Jojakim versetzt, V. 20. — 23, 8. in die Zeit, als Jojachin nach Babylon abgeführt wurde. Wie nichtig aber dieser Grund sey, bedarf kaum gezeigt zu werden. Was hat es wohl irgend Schwieriges anzunehmen, dafs der Prophet sich in die Zeit versetzt, wo, der jetzt Kronprinz, König war, wovon dann die Anrede eine einfache Folge ist?

Wir haben hier nur noch eine Untersuchung anzustellen über die Namen der drei in Cap. 22. vorkommenden Könige, deren Resultat uns für die Erklärung von V. 5. von Wichtigkeit ist. — Es mufs auffallen, dafs derselbe König, der in den Büchern der Könige Joachas genannt wird, hier Schallum heifst und nicht anders; derselbe, der dort Jojachin, hier Jechonjah und abgekürzt Chonjah. Die gewöhnliche Annahme einer Doppelnamigkeit beider Könige befriedigt deshalb nicht, weil die von Jeremias gebrauchten Namen sich durch den Zusammenhang, in dem sie stehen, gar zu deutlich als *Nomina*

realia, als Umtaufungen, zu erkennen geben, die den Gegensatz zwischen Namen und Sache aufheben sollen, und also offenbar gleicher Natur sind mit dem sachlichen Namen des guten Hirten, C. 23, 6., den man ganz mit demselben Rechte in ein *Nomen proprium* im eigentlichen Sinne hätte verwandeln können, wie die LXX. auch wirklich gethan. Die zahlreichen Stellen bei den Propheten, wo der Name als Ausdruck des Wesens vorkommt, z. B. Jes. 9, 5. 62, 4. Jerem. 33, 16. Ez. 48, 35. zeigen deutlich, dafs ein Name, der blofs prophetische Gewähr hat (und eine solche findet hier allein statt, wenngleich der Name Schallum auch 1 Chron. 3, 15. vorkommt — in der historischen Darstellung selbst dagegen Joachas, wie in den Büchern der Könige, 2 Chron. 36, 1. — der Name Jechonjah auch ebend. V. 16. und Esth. 2, 7., während aufser dem Verf. der Bücher der Könige auch Ez. 1, 2. Jojachin hat. Denn jene späteren Verff. können ja aus Jeremias geschöpft haben), nicht ohne weiteres für ein *Nom. propr.* gehalten werden darf, vielmehr überwiegender Wahrscheinlichkeit nach es nicht ist, und diese Wahrscheinlichkeit wird zur Gewifsheit, wenn der Name entweder allein, wie Schallum, oder zuerst, wie Jechonjah, — der auch 24, 1. 27, 20. wiederkehrt, das abgekürzte Chonjah 37, 1., während, was wohl zu bemerken ist, in der historischen Darstellung C. 52. V. 31. Jojachin, — in einer Verbindung vorkommt, wie die an unserer Stelle, zumal wenn die Erscheinung bei einem Propheten sich findet, bei dem, wie bei Jeremias (vgl. Th. 2. S. 99.), sich auch sonst mannigfache Spuren heiligen Witzes, und zwar Wortwitzes nachweisen lassen. — Der fromme Josias hatte seinen Söhnen, mit Beziehung auf das Unheil, das Judah mehr und mehr drohte, heilverkündende Namen gegeben. Sie sollten nach seinem Wunsche ebenso viele Realweissagungen seyn, und würden sich als solche bewiesen haben, wenn nicht ihre eignen Träger sie durch ihren Abfall vom Herrn vernichtet, und den grellsten Contrast der Idee und Wirklichkeit herbei-

geführt hätten. Dieser trat zuerst bei Joachas hervor. Er, den der Herr halten sollte, wurde unaufhaltsam nach Ägypten fortgeführt. Der Prophet nennt ihn daher Schallum, der Vergoltene, — nicht wie Hiller p. 24. und Simonis p. 267. *retributio*, vgl. Ew. p. 240.; derselbe, der 1 Chr. 5, 38. Schallum, wird 1 Chron. 9, 11. Meschüllam genannt, — derjenige, an dem der Herr heimgesucht die Bosheit seiner Handlungen. — Was die Namen Jojakim und Jojachin betrifft, so mufs vor Allem das Verhältnifs derselben zu der Verheifsung an David ins Auge gefafst werden, Es heifst dort 2 Sam. 7, 12.: „und ich richte auf (וַהֲקִימֹתִי) deinen Samen nach dir, der hervorgehen wird aus deinen Lenden, und ich festige (וְהַכִינֹתִי) sein Reich". Diese Stelle enthält offenbar den Grund beider Namen und dieſs erklärt sich um so leichter, da sie beide einen Urheber, den Jojakim, haben. Schon sein früherer Name Eljakim war ihm wahrscheinlich von seinem Vater Josias mit Rücksicht auf die Verheifsung beigelegt worden. Als aber Pharao ihn aufforderte seinen Namen zu verändern — eine solche Aufforderung zu einem Vorschlage, der dann nachher von Pharao genehmigt wurde, ist, wie der Name selbst zeigt, 2 Regg. 23, 34. hinzuzudenken — nahm er diese Änderung also vor, dafs er ihn in noch engere Beziehung auf die Verheifsung setzte, in der nicht El, sondern Jehovah ausdrücklich als der Verheifsende genannt wird, wie ja auch die Sache von Jehovah, dem Gotte Israels, ausging. Da wir nach dem ganzen Charakter des Jojakim nicht vermuthen können, dafs die doppelte Namengebung aus wahrer Frömmigkeit hervorging, so liegt nichts näher, als die Erklärung derselben aus einem Gegensatze gegen die Propheten. Den Mittelpunkt der Verkündung derselben bildete das nahe bevorstehende Unglück aus Norden, das Herabsinken der Davidischen Familie; die Verheifsung an David soll zwar in Erfüllung gehen, aber erst nach vorhergegangener tiefer Erniedrigung in dem Messias. Jojakim,

dieser Drohungen spottend, will das Heil aus der Zukunft in die Gegenwart versetzen. In seinem und seines Sohnes Namen legte er einen stehenden Protest gegen die prophetische Verkündung nieder, und dieser Protest mufste einen Gegenprotest hervorrufen, den wir in unserer Weissagung ausgesprochen finden. Der Prophet wirft zuerst die falsche Deutung darnieder, Jojakim ist nicht Jojakim, und Jojachin nicht Jojachin, C. 22., dann stellt er die richtige wieder her, der wahre Jojakim ist und bleibt der Messias, C. 23, 5. Was das erstere betrifft, so begnügt er sich bei Jojakim mit dem sachlichen Gegensatze und unterläfst es, dem angemafsten Namen einen wahrhaft bezeichnenden zu substituiren, was sich am leichtesten daraus erklärt, dafs er es für unpassend hält, irgend eine Art von Witz, auch den heiligen, an dem damals regierenden Könige zu üben. Anders aber bei Jojachin. Die erste Verwandlung des Namens in Jechonjah hat ihren Zweck nicht in sich selbst; beide Namen bedeuten ganz dasselbe. Sie hat ihr Absehen nur auf die zweite Verwandlung in Chonjah. Das *Fut.* wird vorangestellt, um durch die Abschneidung des י die Hoffnung abschneiden zu können, ein Jechonjah ohne J, ein Gott wird festigen ohne wird. In Bezug auf diesen Namen ahndete schon Grotius das Richtige, doch irrte er in der näheren Bestimmung, weil er den ganzen Zusammenhang der Sache nicht einsah, so dafs es nach ihm auf eine blofse Spielerei heraus kommt: *Aufertur Jod, quod initium facit nominis, ut significetur eventura ipsi capitis diminutio; additur ad finem Vav, ut contemtus nota, q. d. Conjah ille.* Näher kam Lightfoot der Wahrheit; doch vermochte auch er ihr keinen Eingang zu verschaffen (vgl. gegen ihn Hiller und Simonis, die seine Ansicht kaum der Widerlegung für werth halten), weil er sie nicht von allen Seiten erfafste. Er bemerkt *(Harmon. p. 275.)*: „*demta prima nominis syllaba, subinnuit deus, se nolle deinceps regnum atque imperandi dignitatem Salomonis prosapiae continuata serie stabilire,*

uti videtur Jehojakimus sibi spopondisse, cum ejusmodi nomen indiderit filio". Vgl. aufser diesen beiden noch Alting, *de Kabbala sacra* §. 73. Schliefslich machen wir noch aufmerksam auf C. 20, 3. Wer schliefst wohl aus dieser Stelle, dafs Paschhur zur Abwechselung auch Magor Misabib genannt worden sey?

V. 1. Wehe Hirten, die meine Weideheerde zu Grunde richten und zerstreuen, spricht der Herr. Wohl zu beachten ist das רֹעִים ohne Art. hier, mit dem Art. in V. 2. Ven.: *generale vae pastoribus malis praemittitur, quod mox ad pastores Juda applicatur. — Cum vae Jehovae in omnes pastores improbos denuntiatum sit, propterea vos mali pastores etc.* Unter den Hirten wollen hier mehrere Ausll. allein die Pseudopropheten und Priester verstehen; Andere diese wenigstens neben den Königen. Diese Auffassung hat auf das Verständnifs der nachfolgenden Messianischen Verkündung den nachtheiligsten Einflufs gehabt. Sie verleitete, ganz fremdartige Züge in sie hineinzutragen; nur wenn erkannt wird, dafs die schlechten Hirten ausschliefslich die Könige sind, zeigt es sich, dafs in die Schilderung des guten Hirten nur dasjenige gehört, was ihn als König betrifft. Schon aber, dafs sich in dieser nach richtiger Auslegung nur solches findet, reicht hin zum Beweise, dafs bei den bösen Hirten nur an die Könige gedacht werden kann; aller Zweifel aber schwindet, wenn der enge Zusammenhang unserer Verse mit C. 22. ins Auge gefafst wird. Dafs durch die Hirten gewöhnlich nur die Regenten bezeichnet werden, sahen wir schon zu C. 3. V. 15., vgl. noch 25, 34—36., und die Nachbildung und erste Auslegung unserer Stelle bei Ez. Cap. 34. Dafs dieser Sprachgebrauch eine typische Deutung der früheren Verhältnisse Davids zur Grundlage hat, zeigt Ps. 78, 70. 71.: „Er erwählte David, seinen Knecht, und nahm ihn von den

Hürden der Schafe. Hinter den Säugenden holte er ihn weg, zu weiden Jakob, sein Volk, und Israel, sein Erbe", vergl. Ez. 34, 23. 24.: „und ich erwecke über sie einen Hirten und er weidet sie, meinen Knecht David, der wird sie weiden und der wird ihr Hirte seyn". — Was unter dem zu Grunde richten und zerstreuen zu verstehen sey, mufs theils aus dem vorigen Cap. V. 3. und V. 13. ff., theils hier aus V. 3. bestimmt werden. Erstere Stellen zeigen, dafs die Gewaltthaten der Könige, ihre Bedrückungen und Erpressungen hieher gehören (vgl. Ez. C. 34, 2. 3.: „wehe den Hirten Israels, die sich selbst weiden. Sollen nicht die Heerde weiden die Hirten? Das Fett esset ihr, und mit der Wolle kleidet ihr euch, das Gemästete schlachtet ihr, u. s. w., und mit Strenge herrschet ihr über sie und mit Gewaltthat"), die letztere zeigt, dafs vorzüglich die schwerste Schuld der Könige in Betracht kommt, Alles dasjenige, wodurch sie Veranlassung zur Wegführung des Volkes ins Exil wurden, aufser ihren auf der Gottlosigkeit beruhenden thörichten politischen Rathschlägen, vgl. 10, 21., die negative (Ven.: *quorum etiam erat curare, ut vera religio, pabulum populi spirituale, recte et rite exerceretur)* und die positive Beförderung der Gottlosigkeit und der daraus hervorgehenden Sittenlosigkeit, wodurch die göttlichen Gerichte mit Gewalt herbeigezogen wurden. Der Contrast der Idee und der Wirklichkeit (Calv.: *haec inter se contraria sunt, pastorem esse et perditorem)* enthält die Begründung des Wehe, noch dadurch verstärkt, dafs hervorgehoben wird, wie die Heerde, welche sie zu Grunde richten und zerstreuen, Gottes Heerde sey (Calvin: *deus significat, illatam sibi esse atrocem injuriam, cum ita indigne dissipatus fuit populus).* Das צֹאן מַרְעִיתִי darf nicht erklärt werden durch: die Heerde meines Weidens, s. v. a. die ich weide. Denn das מַרְעִית hat, wo es allein vorkommt, nie die ihm von den Lexicographen gewöhnlich beigelegte Bedeutung *pastio*, *pastus*, immer vielmehr die *pascuum*, vgl. 10, 21. 25, 36. Jes. 49, 9. Hos. 13, 6.

Diese zu der Form sehr gut stimmende Bedeutung mufs also auch da beibehalten werden, wo das Wort in Verbindung mit צאן vorkommt, immer als Bezeichnung Israels im Verhältnifs zu Gott. Ps. 74, 1. 79, 13. 100, 3. 95, 7. Das צאן מַרְעִית ist als *Nom. compos.* zu betrachten, Weideheerde = Heerde, die sich auf der Weide befindet, und das *Suff.* gehört dem Ganzen an. Das מַרְעִית ist übrigens nicht etwa müfsiger Zusatz. Nur wenn die Heerde sich auf der Weide befindet, können sich die Tugenden und die Fehler des Hirten recht zeigen. — Es fällt auf, dafs hier nur von einer Schuld der Regenten, nicht von einer Schuld des Volkes die Rede ist, während doch jede tiefere Betrachtung beides als unabtrennbar von einander, böse Regenten als hervorgehend aus der Entwickelung des Volkes, und zugleich als von Gott gesandte Strafe seiner Gottlosigkeit kennen lehrt. Die Thatsache erklärt sich aber leicht, sobald nur beachtet wird, dafs der Prophet es hier nur mit den Königen, nicht mit dem Volke zu thun hatte. Dafs ihre Schlechtigkeit mit der des Volkes im natürlichen Zusammenhange stand, gereichte ihnen nicht zur Entschuldigung. Denn dafs dieser natürliche Zusammenhang kein nothwendiger war, zeigt das Beispiel eines Josias, bei dem derselbe durch Gottes Gnade durchbrochen wurde. Ebenso wenig wurden sie dadurch gerechtfertigt, dafs sie Zuchtruthen in Gottes Hand waren, worauf der Prophet selbst hindeutet, indem er dem „ihr habt verjagt" in V. 2., in V. 3. das: ich habe verjagt, substituirt. Sie hatten nur auf ihren Beruf und auf ihre Pflicht zu sehen; die Ausführung von Gottes Rathschlägen gehörte ihm allein an. Aus dem Bemerkten erhellt schon, dafs das „meine Weideheerde" ganz mifsverstanden werden würde, wenn man daraus auf einen Gegensatz des unschuldigen Volkes und der schuldigen Könige schliefsen wollte. Calvin: *In summa, cum deus Judaeos nominat gregem pascuorum suorum, non respicit, quid meriti sint, vel quales sint, sed potius commendat gratiam suam, qua semen Abrahae digna-*

dignatus fuerat. Die sittliche Beschaffenheit des Volkes geht die Könige nichts an, sie haben nur auf Gottes Bund mit ihm zu sehen, der für sie eine Quelle von Verpflichtungen ist, um so weit gröfser, wie die Verpflichtungen heidnischer Könige, als Jehovah herrlicher ist, wie Elohim. Die sittliche Beschaffenheit des Volkes geht in gewisser Beziehung auch Gott nichts an. So schlecht sie auch seyn mag, er sieht auf seinen Bund, und selbst die äufsere Zerstreuung der Heerde ist, tiefer betrachtet, ein Sammeln.

V. 2. Darum spricht also der Herr, der Gott Israels, gegen die Hirten, welche weiden mein Volk: ihr habt zerstreut meine Heerde und sie verjagt, und nicht habt ihr sie besucht; siehe, ich suche heim an euch die Bosheit eurer Handlungen, spricht der Herr. In der Bezeichnung Gottes als Jehovah, Gott Israels, liegt das im Folgenden ausdrücklich Gesagte schon eingeschlossen. Weil Gott dieſs ist, so ist das Verbrechen der Könige zugleich ein *sacrilegium.* Sie haben Gott entheiligt. Dafs das Volk noch immer Gottes Volk war, mufste grade hier hervorgehoben werden. In einer andern sehr wichtigen Beziehung hiefs es Lo Ammi (Hos. 1, 9.), allein diese gehörte nicht hieher. Calvin: *Alienaverant se illi a deo, et jam ipsos suo decreto abdicaverat: sed potuit deus uno respectu censere ipsos extraneos, interea autem respectu foederis sui agnovit suos: et ideo vocat populum suum.* Das: welche weiden mein Volk, hebt die Idee noch nachdrücklicher hervor, als es durch das bloſse, die Hirten, geschehen würde, und dient also dazu, den Contrast der Wirklichkeit um so greller hervortreten zu lassen. Das Verjagen wird durch das *Fut.* mit *Vav conv.* als Folge des Zerstreuens bezeichnet. Die hirtenlose Heerde läuft erst auseinander und dann verlieren sich die einzelnen Schafe in der Wildnifs. Das: ihr habt sie nicht besucht, scheint auf den ersten Anblick, da stärkere Anklage schon vorhergegangen, matt zu seyn. Allein, was sie gethan,

das erscheint erst in seiner ganzen Abscheulichkeit durch das, was sie nicht gethan, aber nach ihrer Bestimmung thun sollten. Diese Beziehung auf die Bestimmung verleiht dem scheinbar milden Vorwurf die gröfste Schärfe. Ganz ähnlich bei Ez. 34, 3.: „Das Fette esset ihr und mit der Wolle kleidet ihr euch, das Gemästete schlachtet ihr, und die Schafe weidet ihr nicht". Das besuchen bildet die allgemeine Grundlage jeder einzelnen Hirtenthätigkeit, so dafs das לֹא פְקַדְתֶּם alles dasjenige in sich schliefst, was Ezech. in V. 4. einzeln aufzählt: „Das Schwache stärket ihr nicht, und das Kranke heilet ihr nicht, und das Verwundete verbindet ihr nicht, und das Verstreute bringet ihr nicht zurück, und das Umkommende suchet ihr nicht". — Das: die Bosheit eurer Handlungen, sieht zurück auf Deut. 28, 20.: „Der Herr wird senden auf dich den Fluch, den Schrecken und den Untergang in allem deinen Unternehmen, bis du vertilgt bist und umkommst eilends, wegen der Bosheit deiner Handlungen, dafs du mich verlassen hast". Die leise Anspielung auf jene furchtbare Drohung in dem Theile des Pent., der unter allen der bekannteste war, genügt, um zu bewirken, dafs aus ihm das ausdrücklich Ausgesprochene vervollständigt wird. Eine solche Anspielung auf die St. des Deut. ist überall nachweisbar, wo die in späterer Zeit wahrscheinlich obsolet gewordene Zusammensetzung רֹעַ מַעֲלָלִים vorkommt, vgl. 4, 4. und 21, 12., an welchen beiden Stellen auch das מִפְּנֵי herübergenommen wird, Jes. 1, 16. Ps. 28, 4. Hos. 9, 15.

V. 3. Und ich will sammeln den Rest meiner Heerde aus all den Ländern, wohin ich sie verjagt habe, und ich führe sie zurück zu ihren Hürden, und sie sind fruchtbar und mehren sich. Vgl. die Parallelstellen 29, 14. 31, 8. 10. Ez. 11, 17. ff. Micha 2, 12., besonders aber Ez. 34, 12. 13.: „wie ein Hirte sieht nach seiner Heerde am Tage, da er mitten unter seiner Heerde, der zerstreuten, ist, also werde ich sehen nach meiner Heerde, und ich errette sie aus allen den Orten, wohin sie zerstreut worden am

Tage des Dunkels und der Finsternifs. Und ich bringe sie heraus aus den Völkern und sammle sie aus den Ländern, und bringe sie in ihr Land, und ich weide sie auf den Bergen Israels, in den Gründen und an allen Wohnorten des Landes". — Geistloses Kleben am Buchstaben hat auch hier mehrere Ausll. zu der Annahme verleitet, der Prophet habe blofs die leibliche Rückführung aus dem Exil, allenfalls noch aufserdem die Segnungen der Maccabäischen Zeit, im Auge. Das Gegentheil läfst sich — auch abgesehen davon, dafs dann die Erfüllung der Verheifsung wenig entsprechen würde; Canaan war für die Zurückgekehrten zu wenig Canaan, zu wenig Gottes Land, als dafs in dieser Rückkehr die volle Lösung der Zusage Gottes gesucht werden könnte — aus dem Context leicht nachweisen. Eng verknüpft mit der Sammlung und Rückführung erscheint in V. 4. die Erweckung der guten Hirten, und diese Verheifsung soll nach V. 5., wenn nicht ihre alleinige Erfüllung, doch jedenfalls den Kern und Mittelpunkt derselben in der Erweckung von Davids gerechtem Sprofs, — dem Messias — finden. Und dafs man sich hier nicht etwa durch die Annahme eines Nacheinander aushelfen darf, zeigt die Vergleichung von V. 7. 8. Das לָכֵן, womit diese Verse beginnen, sich beziehend auf den ganzen Complexus der vorhergehenden Verheifsungen, zeigt, dafs man die Rückführung aus der Verbannung und die Erweckung des Messias gar nicht von einander trennen darf; und auf dasselbe Resultat führt auch der Inhalt beider Verse. Wie könnte wohl von der leiblichen Rückführung aus dem Exil gesagt werden, dafs sie die frühere Befreiung aus Ägypten weit überstrahlen, ihr Andenken ganz verdunkeln werde? Das Richtige sah schon Calvin: *non dubium est, quin propheta initium faciat a libero populi reditu, sed non est separandus Christus ab hoc redemtionis beneficio; alioqui non constaret nobis effectus hujus prophetiae.* Die Berechtigung zu dieser Mitbeziehung auf Christum erhalten wir daraus, dafs der Grund von Canaans Werth für Israel nicht darin lag, dafs es

sein Vaterland im niederen Sinne, sondern darin, dafs es das Land Gottes, der Ort war, wo seine Ehre wohnte; daraus folgt, dafs die leibliche Rückführung nur insofern für das Bundesvolk Werth hatte, als Gott sich als Gott des Landes zeigte, also, weil diefs vor Christo auf eine im Verhältnifs zur Idee nur sehr unvollkommene Weise geschah, nur einen sehr untergeordneten. Und ebenso folgt daraus, dafs die Rückführung und Sammlung durch Christum mit unter die Verheifsung begriffen ist. Denn wo Gott, da ist auch Canaan. Ob der alte Stall, oder ein neuer, darauf kommt doch wohl wenig an, wenn nur der gute Hirte unter seinen Schafen ist. Solche Äufserlichkeiten liegen in der Regel aufserhalb des Bereiches der Weissagung, welche, auf das Wesen gerichtet, in Bezug auf seine Erscheinungsform einfach auf die Geschichte verweist. Zu welchen Lächerlichkeiten jenes falsche Kleben am Buchstaben verleitet, das zeigen Bemerkungen, wie die des Grotius zur zweiten Hälfte des folgenden Verses: *vivent securi sub praesidio potentissimo regum Persarum.* Weltlicher Schutz und weltlicher Druck waren für das Bundesvolk nur wenig verschieden. Dafs überhaupt Heiden über sie herrschten, war ihr Schmerz, und dieser Schmerz mufste also bleiben (vergl. Neh. 9, 36. 37.), wenn auch durch Gottes Gnade, die ihren rechten Werth nur als Weissagung und Unterpfand einer zukünftigen gröfseren hatte, an die Stelle der früheren harten, eine milde Herrschaft getreten war. — Dafs nur dem Reste die Sammlung verheifsen wird, vgl. Jes. 10, 22. Röm. 9, 27., deutet hin darauf, dafs der Barmherzigkeit die Gerechtigkeit zur Seite geht. Calv.: *iterum confirmat, quod dixi, nempe non ante fore misericordiae locum, quam purgaverit ecclesiam suam tot et tam foedis inquinamentis, quibus tum scatebat.* Man mufs sich sehr hüten, die schriftmäfsige Hoffnung einer Bekehrung Israels im Ganzen und Grofsen, im Gegensatze gegen die kleine ἐκλογὴ zur Zeit Christi und der Apostel, zu vertauschen mit der Hoffnung einer allgemeinen

Bekehrung im strengen Sinne. Letztere ist nach dem Verhältnisse Gottes zur freien Menschennatur rein unmöglich; sie führt bei einiger Consequenz nothwendig zu der Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung. Denn dafs Gott will, dafs allen Menschen geholfen werde, steht fest, und das können bei Allen würde nothwendig folgen, wenn allen Mitgliedern eines Volkes geholfen werden könnte. Sie hat kein Schriftwort für sich, als das πᾶς bei Paulus, was eben aus dem Gegensatze gegen die kleine ἐκλογή gedeutet werden mufs; sie hat eine Menge von Schriftworten gegen sich, alle Stellen der Propheten, wo nur dem Reste, den Entronnenen Israels Heil verheifsen wird; neben den Worten Gottes auch seine Thaten, die grofsen Vorbildungen des Geistlichen im Leiblichen bei der Führung aus Ägypten, wo nur der Rest nach Canaan gelangte, während die Leiber der Tausende in der Wüste fielen, bei der Rückführung aus Babylon, wo bei weitem die gröfsere Zahl die zeitliche Ergötzung der Sünde der Ergötzung am Herrn in seinem Lande vorzog.

V. 4. Und ich erwecke über sie Hirten, und diese weiden sie, und nicht werden sie ferner sich fürchten und nicht erschrecken, und nicht verloren gehen, spricht der Herr. Deutlich ist schon hier die Beziehung auf 2 Sam. 7, 12. und auf den Namen Jojakim, die im folgenden Verse noch bestimmter hervortritt, vgl. S. 540. Auch diese Beziehung spricht dafür, dafs die Weissagung unter Jojakim abgefafst worden ist. Das Verständnifs lag damals jedem nahe; auch die leiseste Anspielung genügte. Diese Beziehung zeigt ferner, dafs Venema, nach dem Vorgange mehrerer Anderer, hier mit Unrecht an seine lieben Maccabäer denkt. Diese gehören gar nicht hierher, weil sie nicht von David abstammten. Der Prophet hat neben dem Gegensatze von des Volkes Abfall und Gottes Bundestreue offenbar noch einen anderen vor Augen, den von des Davidischen Geschlechtes Abtrünnigkeit und Gottes Treue in der Erfüllung seiner

dem David gegebenen Verheifsungen. Die einzelnen abtrünnigen Glieder dieses Geschlechtes werden, obgleich sie, die Verheifsung an sich reifsend, sich selbst in ihren Namen Heil versprechen, gestürzt, aber von dem Stamme kann Gottes Gnade nicht weichen; aus ihm mufs, weil Gott Jehovah ist, ein wahrer Jojakim und Jojachin erstehen. So zeigt es sich also, dafs die Maccabäer ebenso wenig hieher gehören, wie Esra und Nehemia, auf die Grotius räth. Eher noch Serubabel; denn sein Auftreten stand wirklich in einer Beziehung auf die Verheifsung an David, wenn gleich nur als schwaches Vorbild und Vorspiel der wahren Erfüllung, zu ihr in demselben Verhältnifs stehend, wie die Sammlung aus dem Babylonischen Exil zu der Sammlung durch Christum. Will man einmal den Plural premiren, so darf man doch auf keinen Fall unsern Vers von Vers 5. abtrennen: erst will ich euch Hirten erwecken, dann den Messias. Man mufs vielmehr mit C. B. Michaelis dann hinzudenken: *inprimis unum, Messiam.* Grade und Stufen im Heile finden sich in keiner Verkündung des Jeremias. Überall liegt ihm das Ganze in seiner Vollendung, die Idee in ihrem ganzen Umfange vor Augen. Wo diefs nicht erkannt wird, da mufs die ganze Auslegung nothwendig eine verkehrte Richtung nehmen, wie sich diefs am deutlichsten bei Venema zeigt. Allein es ist gar kein Grund vorhanden, auf den Plural solches Gewicht zu legen. Jeder Plural kann zur Bezeichnung des Gattungsbegriffes gebraucht werden, Ew. p. 639., und diese Art der Bezeichnung lag hier um so näher, da die schlechte Gattung, der hier die gute entgegengestellt wird, aus einer Reihe von Individuen bestand. Der schlechten Hirtenschaft nun stellt der Prophet hier erst die gute entgegen; dann beschreibt er in V. 5. das Individuum näher, welches die Gattung repräsentiren, den Gattungsbegriff vollkommen realisiren soll. Diese Erklärung wird als die richtige bestätigt durch die Vergleichung der sonst fast wörtlich übereinstimmenden Parallelstelle 33, 15., wo nur von einem Nachkommen Davids,

dem Messias, die Rede ist; ganz natürlich; denn dort fehlt der Gegensatz gegen die schlechten Hirten, der hier die anfängliche Hervorhebung der Gattung herbeigerufen hat. Ebenso durch die Vergleichung der Nachbildung bei Ezechiel C. 34. Auch bei ihm kommt im Gegensatze gegen die schlechten Hirten nur ein guter Hirt vor. — Das: und sie weiden sie, steht im Gegensatze gegen das: die mein Volk weiden, in V. 2. Jene sollen die Heerde weiden, weiden aber statt dessen sich selbst (vgl. Ez. V. 2.), diese weiden wirklich. Jene sind dem Namen nach Hirten, der Sache nach Wölfe, diese Hirten nach Namen und Sache. Das פָּקַד ist in der Bedeutung vermissen zu nehmen, vgl. zu C. 3, 16. Angespielt wird auf das לֹא פֻקָדוּתֵם in V. 2. Weil der böse Hirte nicht besucht, so werden die Schafe gesucht, s. v. a. sie gehen verloren, aber nun wird auch den nicht Besuchenden ein lästiger Besuch von Gott abgestattet (פֹּקֵד עֲלֵיכֶם); der gute Hirte besucht, und so werden die Schafe nicht gesucht. Das: sie fürchten sich nicht und erschrecken nicht, erklärt sich aus Ez. V. 8.: „darum, dafs meine Schafe zum Raube sind und zum Frafse allen Thieren des Feldes, weil sie keinen Hirten haben und weil meine Hirten sich nicht kümmern um die Heerde".

V. 5. Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich erwecke dem David einen gerechten Sprofs, und er herrscht als König und handelt weise und schaffet Recht und Gerechtigkeit im Lande. Das: siehe, Tage kommen, bezeichnet nach dem durchgängigen Sprachgebrauche des Jeremias nicht etwa im Verhältnifs zum Vorhergehenden einen Fortschritt in der Zeit, sondern es macht auf die Gröfse des zu Verkündenden aufmerksam. Hingedeutet wird zugleich auf den Gegensatz der Hoffnung gegen das sichtbar Erscheinende, das zu ihr gar keine Berechtigung darbietet. Mag die Gegenwart noch so trübe seyn, so kommt doch noch die Zeit; wenn auch das Herz spricht lauter nein, mufs Gottes Wort gewisser seyn. Über das צֶמַח vgl. Th. 2. S. 5. ff.,

48. ff., 74. ff. Das צַדִּיק steht hier in derselben Beziehung wie Sach. 9, 9., in anderer wie Jes. 53, 11. Dort, wo der Knecht Gottes als Hohenpriester und Sündopfer geschildert wird, kommt seine Gerechtigkeit vor als Grundbedingung der Rechtfertigung; hier, wo er einzig und allein als König erscheint, als Ursache der Verbreitung von Recht und Gerechtigkeit im Lande. Auf den Gegensatz gegen die früheren Könige macht schon Abarb. aufmerksam: *non erit germen improbum, ceu Jojakim et filius ejus, sed justum.* Auch Calvin weist hin auf die *obliqua antithesis inter Christum et tot quasi adulterinos filios. Certe scimus cum solum fuisse justum semen Davidis, quia etsi Ezechias et Josias fuerunt legitimi successores, si respicimus alios, fuerunt quasi monstra. Certe praeter tres vel quatuor omnes fuerunt degeneres et foedifragi.* — Das: ich erwecke dem David einen gerechten Sprofs, ist hier, so wie C. 33, 15. nicht etwa soviel als, einen gerechten Sprofs des David. Vielmehr wird David als derjenige bezeichnet, dem die Handlung des Erweckens angehört, um dessentwillen sie vorgenommen wird. Gott hat ihm die ewige Herrschaft seines Stammes verheifsen. Wenn also auch die Glieder dieses Stammes noch so sehr gegen Gott freveln, wenn auch das Volk noch so unwürdig ist, von einem gerechten Sprofs Davids beherrscht zu werden, Gott mufs, sowahr er Gott ist, um Davids willen ihn erwecken. Das מֶלֶךְ ist nicht zu übersehen. Es zeigt, dafs das מֶלֶךְ, das, alleinstehend, auch wohl eine andere als königliche Regierung, ein Regiment, wie z. B. das des Serubabel, bezeichnen könnte, in seinem vollen Sinne genommen werden soll. Und diese nähere Bestimmung war um so nöthiger, da die von dem Propheten in C. 22., vgl. bes. V. 30., angekündigte tiefste Erniedrigung des Davidischen Geschlechtes herannahte, die jede Hoffnung auf ein vollständiges Emporkommen zu beseitigen schien. Da der Glaube daran also allein auf dem Worte beruhte, so mufste das Wort so bestimmt als möglich seyn, so dafs Nie-

mand es drehen und deuten konnte. Calvin: *regnabit rex, h. e. magnifice regnabit, ut non tantum appareant aliquae reliquiae pristinae dignitatis, sed ut rex floreat et vigeat, et obtineat perfectionem, qualis fuit sub Davide et Salomone, ac multo praestantior.* — In Bezug auf das הִשְׂכִּיל ist schon zu C. 3. V. 15. nachgewiesen worden, dafs es nie und nirgends glücklich seyn, immer vielmehr weise handeln bedeutet. Wie hier der Zusammenhang schon die letztere Bedeutung erfordert, darauf macht Calvin aufmerksam: *videtur hic potius loqui proph. de recto judicio, quam de felici successu, quia haec conjunctim legenda sunt, prudenter aget, deinde faciet judicium et justitiam. — — fore praeditum tam prudentiae, quam rectitudinis et aequitatis spiritu, ut omnes numeros boni ac perfecti regis impleat.* Doch hat Calvin den Grund aus dem Zusammenhange noch nicht erschöpft. Unser ganzer Vers handelt von den Gaben des Königes; der ganze folgende von dem Heile, das durch diese Gaben dem Volke zu Theil wird. Dazu kommt der deutliche Gegensatz gegen die auf der Gottlosigkeit ruhende Thorheit der früheren Hirten, wie sie im vor. Cap. als Grund von ihrem und des Volkes Untergange geschildert worden, vgl. 10, 21.: „es sind thöricht geworden die Hirten, und den Herrn suchen sie nicht; darum handeln sie nicht weise, und ihre ganze Heerde wird zerstreut". Steht aber hier die Bedeutung, weise handeln, fest, so auch für diejenigen Stellen, wo das הִשְׂכִּיל von David vorkommt, vgl. zu C. 3. Denn dafs der Prophet diese Stellen vor Augen hat, dafs nach ihm Davids Regierung in herrlicherer Gestalt in seinem gerechten Sprofs wiederaufleben soll, geht daraus hervor, dafs auch das Übrige die Beschreibung von Davids Regierung in den Büchern Samuelis zur Grundlage hat. So sieht das: „und er herrscht als König — und schafft Recht und Gerechtigkeit im Lande" zurück auf 2 Sam. 8, 15.: „und David herrschte über ganz Israel, und David schaffte Recht und Gerechtigkeit seinem ganzen Volke".

Die Grundlage des Anfanges von V. 6. bildet V. 14. (vgl. V. 6.) ebendas.: „und der Herr gab Heil (וַיּוֹשַׁע) dem David auf allen seinen Wegen". Ist das הַשְׂכֵּיל aber, wo es von David vorkommt, also zu nehmen, so behalten die LXX. auch Jesaias 52, 13. mit ihrer Übersetzung *συνήσει* Recht. Denn dort wird wie hier auf David als Typus des Messias zurückgesehen. — Die Redensart עָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה wird von De Wette gewöhnlich übersetzt durch: Recht und Gerechtigkeit üben. Dafs diese Erklärung aber falsch ist, erhellt schon daraus, dafs er sich Ps. 146, 7. genöthigt sieht, sie zu verlassen. Das עָשָׂה ist vielmehr durch schaffen, anrichten, zu erklären. Das מִשְׁפָּט und das צְדָקָה sind wohl zu unterscheiden, doch nicht auf die willkührliche Weise von Schindler und Dassov (Diss. z. d. St. Witt. 1674.), welche behaupten, מִשְׁפָּט stehe *de sontium coercitione*, צְדָקָה *de justorum defensione*. מִשְׁפָּט ist hier, wie immer, das objective Recht, צְדָקָה die subjective Gerechtigkeit. Das Schaffen des Rechtes ist das Mittel, wodurch Gerechtigkeit geschafft wird. Der erzwungenen Herrschaft des Rechtes folgt nothwendig die freiwillige, — wie Gottes Gerichte, wodurch er sich an der Menschheit heiligt, zugleich das Mittel sind, wodurch er sich in ihr heiligt. Der hohe Beruf des Königes, Recht und Gerechtigkeit zu schaffen, beruht auf seiner Würde als Träger von Gottes Bilde, vgl. Ps. 103, 6.: „der Herr schaffet Gerechtigkeit (eig. Gerechtigkeiten, s. v. a. überall Gerechtigkeit) und Recht allen Bedrängten". Ps. 146, 7. C. 9, 23.: „denn ich, der Herr, schaffe Liebe, Recht und Gerechtigkeit im Lande". Zu vergleichen ist übrigens C. 22, 15., wo es von dem wahren Nachkommen Davids, Josias, heifst: „er schaffte Recht und Gerechtigkeit", und C. 22, 3., wo seinen unechten Nachkommen zugerufen wird: „schaffet Recht und Gerechtigkeit, und errettet den Beraubten aus der Hand des Bedrückers, und den Fremdling, die Waise, die Wittwe dränget nicht, thut nicht Unrecht, und unschuldiges Blut vergiefset nicht an diesem Orte". Zu beachten

ist noch der Fortgang: der König ist gerecht; seine Gerechtigkeit geht von ihm auf die Unterthanen über; nun folgt Heil und Gerechtigkeit vom Herrn. — Bei Erklärungen, wie der des Grotius, der unter dem gerechten Sprofs den Serubabel versteht, dürfen wir uns hier um so weniger aufhalten, da wir uns damit schon hinreichend bei den Parallelstellen beschäftigt haben, und da ihre handgreifliche Falschheit schon daraus hervorgeht, dafs er ohne Vorgänger und ohne namhafte Nachfolger ist. Freilich, dürfte man auf Theodorets Aussage bauen (*ταῦτα οἱ ἐμβρόντητοι Ἰουδαῖοι εἰς τὸν Ζοροβάβελ ἕλκειν ἀναιδῶς ἐπιχειροῦσιν* — dann die Widerlegung), so würden schon die älteren Juden zu dieser Verdrehung die Bahn gebrochen haben. Allein wir haben schon mehrfach gesehen, dafs auf Theod. derartige Angaben nicht unbedingt gebaut werden kann. In den Jüdischen Schriften selbst aber findet sich keine Spur solcher Auslegung. Der Chaldäer schon bekennt sich entschieden zur Messianischen, הא יומיא אתין אמר יי ואקים לדויד משיח דצדקא (nicht דצדיקיא, *justorum*, wie mehrere sinnlos lesen; vgl. 33, 15.): *ecce dies veniunt et suscitabo Davidi Messiam justum.* Eusebius (vgl. Le Moyne, *de Jehovah justitia nostra p.* 23.) widerlegt zwar die Beziehung auf Josua, den Sohn des Jehozadak. Allein man darf daraus nicht schliefsen, dafs diese zu seiner Zeit Vertheidiger gefunden. Er will nur der falschen Auffassung des Ἰωσεδέκ im f. V. in der Al. Version vorbeugen (*καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ὃ καλέσει αὐτὸν κύριος*, Ἰωσεδέκ). Dafs die Übersetzer selbst von dieser falschen Auffassung ausgegangen seyen, läfst sich nicht denken. Jehozadak ist ja Vater des Josua, des Hohenpriesters, und eine ganz unberühmte Person. Gewifs haben sie nur, dafs hier ein *Nomen proprium* vorkomme, durch die Beibehaltung der Hebräischen Form ausdrücken wollen, speciell noch dadurch zu diesem Verfahren veranlafst, dafs dieser Name als einer der Eigennamen des Messias zu ihrer Zeit allgemein gangbar war.

V. 6. In seinen Tagen wird Judah mit Heile begabt und Israel wohnet sicher, und dieſs ist der Name, den man ihm geben wird: der Herr unsere Gerechtigkeit. Wie die ersten Worte auf David zurücksehen, ist schon nachgewiesen worden. Was Jeremias hier mit mehreren Worten sagt, das faſst Sacharjah kürzer zusammen, indem er den Sproſs Davids צַדִּיק וְנוֹשָׁע nennt, gerecht und gottbeschützt, vgl. Th. 2. S. 125. Die Richtigkeit der dort gegebenen Auslegung des נוֹשָׁע wird durch die Vergleichung dieser Grundstelle über allen Zweifel erhoben. Daſs dort das Heil, der Gerechtigkeit unzertrennlicher Begleiter, dem Inhaber derselben, dem Könige beigelegt wird, hier dem Volke, macht gar keinen Unterschied. Denn auch dort wird das Heil dem Könige, der für Zion kommt, für seine Unterthanen beigelegt, so wie er auch für Zion gerecht ist. — Israel ist hier in engerem Sinne zu nehmen, oder auch im weitesten; entweder die zehn Stämme allein, oder doch diese mit Judah. Die Theilnahme der zehn Stämme an dem Heile der Zukunft ist des Jeremias Lieblingsgedanke, der in allen seinen Messianischen Weissagungen wiederkehrt. Er hat für Israel eine wahre Zärtlichkeit; seine Eingeweide brausen, wenn er sein, des nun schon lange Verlassenen und Verstoſsenen, gedenkt. Die Lebendigkeit seiner Hoffnung für Israel ist ein groſses Zeugniſs für die Lebendigkeit seines Glaubens. Denn bei Israel war im sichtbar Erscheinenden noch weniger ein Anknüpfungspunkt vorhanden, wie bei Judah. Angespielt wird auf Deut. C. 33. V. 28. (Und er treibt von dir hinweg deinen Feind und spricht: vertilge!): „Und Israel wohnt sicher, וַיִּשְׁכֹּן יִשְׂרָאֵל בָּטַח, alleine, Jakob schauet auf ein Land von Korn und Most, und sein Himmel träufelt Thau". Diese Anspielung kann um so weniger einem Zweifel unterliegen, da die Redensart auſser Deut. und hier, nur noch 33, 16. vorkommt, da eine Beziehung auf den majestätischen Schluſs des Segens Mosis, der gewiſs in aller Frommen Herz und Munde war, besonders nahe

lag, und da auch das תִּוָּשַׁע dort in V. 29. sein Analogon hat: „Heil dir Israel, wer ist wie du, ein Volk, beglückt, נוֹשַׁע, durch den Herrn, deinen helfenden Schild, dein stolzes Schwert, und es schmeicheln dir deine Feinde, und du schreitest einher auf ihren Höhen". Diese herrliche Bestimmung des Bundesvolkes, bisher nur höchst unvollkommen realisirt, am vollkommensten noch unter David (vgl. 2 Sam. 8, 6. 14.), soll unter der Herrschaft des Messias, also ins Leben treten, dafs Idee und Wirklichkeit ganz zusammenfallen. Das Bundesvolk soll in seiner ganzen Würde dastehen. — Bei der zweiten Hälfte des Verses mufs zuerst die Lesart festgestellt werden. Für das im Texte stehende וְקָרְאוֹ, die 3 *Sing.* mit dem *Suff.*, haben mehrere Handschriften (vgl. De Rossi) die 3 *Plur.* וְקָרְאוּ. Die letztere Lesart erklären mehrere Polemiker, wie Raim. Martini, p. 517., und Galatinus 3, 9. p. 126. *(Judaei nostri temporis ajunt Jeremiam hic non vocabunt, ut nos habemus, sed vocabit dixisse. Quare sensum verborum hunc esse asserunt: hoc est nomen ejus, qui vocabit eum: scil. Messiam, deus justus noster)* für die unbedingt richtige, und behaupten, dafs die andere aus absichtlicher Jüdischer Corruption, aus dem Bestreben hervorgegangen sey, die lästige Gottheit des Messias wegzuschaffen. Diefs Vorgeben ist nun sicher ungegründet. Allerdings benutzten einige Jüdd. Ausll. die Lesart וקראו zu dem angegebenen Zwecke; so R. Saadias Haggaon, bei Abenesra, und Menasseh Ben Israel, welche erklären: und diefs ist der Name, den der Herr ihn nennen wird: unsere Gerechtigkeit. Daraus folgt aber noch nicht, dafs sie die Lesart erfunden; sie konnten ja ihre Verdrehung an die vorhandene anschliefsen, und dafs das letztere der Fall sey, erhellt daraus, dafs bei weitem die meisten Jüdd. Ausll. und Polemiker diese Verdrehung als mit den Accenten streitend verwerfen (vgl. namentlich Abenesra und Norzi z. d. St.), und das *Jehovah Zidkenu* als Namen des Messias anerkennen. Die Lesart וְקָרְאוּ ist unbedingt zu verwerfen,

schon deshalb, weil sie äufserlich die bei weitem am wenigsten verbürgte ist. Zwar haben ihre Vertheidiger (vergl. besonders Schulze, vollst. Critik der gewöhnl. Bibelausgaben p. 321.), was ihr an handschriftlicher Begründung fehlt, durch die Berufung auf die Auctorität der alten Übersetzer zu ersetzen gesucht, welche sämmtlich, nur mit Ausnahme der Alex., sie ausdrücken sollen. Allein diese Behauptung ist ganz grundlos. Das *vocabunt eum* des Jon. und der Vulg. ist die richtige Übersetzung des יִקְרָאוֹ, man nennt ihn. Hieronymus, wenn er gegen die Alex. bemerkt, nach dem Hebräischen heifse es *nomen ejus vocabunt*, streitet nicht gegen den Singular an und für sich bei ihnen, sondern nur dagegen, dafs sie willkührlich Jehovah als Subject hinzudenken, statt: man wird nennen, der Herr wird nennen. Wie die falsche Lesart יִקְרָאוֹ zuerst entstand, das zeigen deutlich die Gründe, welche ihre späteren Vertheidiger für sie anführen, vgl. bes. Schulze l. c. Der Hauptgrund ist die Voraussetzung, dafs nur die 3 Plur. *impersonaliter* stehen könne, vgl. dagegen Ewald S. 644.: „wo das bestimmtere Subject nicht genannt wird, weil es aus dem Sinne leicht erschlossen werden kann, steht gewöhnlich der Plural, viel seltener der Singular; dieser aber besonders häufig in der Redensart קרא שם". Dazu kam dann das seltenere ן des *Suff.* statt des gewöhnlicheren הוּ, vgl. Ew. p. 381. Auch aus inneren Gründen aber ist die Lesart יִקְרָאוֹ unbedingt verwerflich. Die Bezeichnung des Objectes des Nennens darf durchaus nicht fehlen. — Wir kommen jetzt zu dem *Jehovah Zidkenu*. Bei der Erklärung dieser Worte findet eine grofse Differenz statt. Die besseren unter den Jüdischen Ausll. nehmen sie zwar auch als Namen des Messias, aber nicht so, dafs derselbe Jehovah, und dann in Apposition: unsere Gerechtigkeit genannt würde, sondern vielmehr so, dafs das *Jehovah Zidkenu* Abkürzung eines ganzen Satzes ist. So der Chald., welcher umschreibt: *et hoc nomen ejus, quo vocabunt eum: fient nobis justitiae a facie do-*

mini. Kimchi: *Israel vocabit Messiam hoc nomine: dominus justitia nostra, quia ejus temporibus erit domini justitia nobis firma, jugis, et non recedet.* Das ספר עקרים bei Le Moyne p. 20.: *vocat scriptura nomen Messiae: dominus justitia nostra, quia est mediator dei et consequimur justitiam dei per ejus ministerium.* Sie berufen sich, aufser auf 33, 16., auf Stellen, wie Exod. 17, 15., wo Moses den Altar Jehovah mein Panier nenne, auf Gen. 33, 20., wo Jakob ihm den Namen El Elohe Israel beilege. Diesen Ausll. schliefst sich Grotius an, nur dafs er den Sinn mehr verflacht. Die übrigen älteren Christlichen Ausll. (die Vulg. schliefst schon durch ihre Übers.: *dominus justus noster* jede andere Deutung aus) dagegen streiten mit Hand und Fufs dafür, dafs der Messias hier Jehovah genannt werde und also wahrer Gott seyn müsse. Was Dassov z. d. St. sagt: *quia itaque Messias appellatur Jehovah, hinc firmiter concluditur eum verum esse deum, cum nomen hoc vero deo proprium sit et essentiale*, gehört ihnen Allen an. Le Moyne schrieb ein ganzes Buch, das schon angeführte, aus dem aber wenig zu lernen ist, zur Vertheidigung dieser Erklärung. Selbst ein Calvin, der sonst manchmal aus übertriebener Scheu vor dogmatischer Befangenheit irrte, bekennt sich entschieden zu ihr. *Quicunque* — bemerkt er — *sine contentione et amarulentia judicant, facile vident, idem nomen competere in Christum, quatenus est deus, sicuti nomen filii Davidis respectu humanae naturae ei tribuitur. — Omnibus aequis et moderatis hoc constabit, Christum hic insigniri duplici elogio, ut in eo nobis commendet propheta tam deitatis gloriam, quam veritatem humanae naturae.* Unter der Gerechtigkeit versteht auch er die Rechtfertigung durch das Verdienst Christi: *est nostra, quia Christus non sibi justus est, vel in se, sed justitiam accepit, quam communicet nobiscum* (1 Cor. 1, 30.). — Wir bemerken in Bezug auf diese Auslegung Folgendes. 1. Der Hauptfehler bei ihr ist der, dafs man nicht darauf

geachtet hat, wie der Prophet hier das Wesen des Messias und seiner Zeit in der Form eines *Nom. propr.* ausdrückt. Stände: und dieser ist Jehovah, unsere Gerechtigkeit, so wäre man vollkommen berechtigt, das Jehovah als persönliche Bezeichnung des Messias zu nehmen. Bei einem Namen dagegen ist es eben so gewöhnlich als natürlich, dafs aus einem ganzen Satze nur die Hauptworte herausgenommen werden, und deren Ergänzung dem Leser oder Hörer überlassen. Mit allem Nennen ist die Breviloquenz unzertrennlich verbunden, wie diefs schon die übliche Abkürzung auch der aus einem Worte bestehenden Namen zeigt. Ein ganzer Satz als *Nomen prop.* ist ein Unding. Als Beispiel dienen schon die beiden von Kimchi aufgeführten Fälle. Das: Jehovah, mein Panier, steht concis für: dieser Altar ist dem Jehovah, meinem Panier, geweiht, das El Elohe Israel für: dieser Altar gehört dem Allmächtigen, dem Gotte Israels an. Andere Beispiele liefsen sich leicht in Menge anführen. Man sehe nur die Zusammensetzungen mit Jehovah in den *onomasticis* von Hiller und Simonis durch. So steht Jehoschuah, Jehovah Heil, concis für: Jehovah wird mir Heil gewähren, Jehoram, *Jehovah altus*, für: ich bin dem erhabenen Gotte Israels geweiht. Am vollkommensten analog aber ist der Name Zedekias, die Gerechtigkeit Gottes, für: derjenige, unter dessen Regierung der Herr seinem Volke Gerechtigkeit ertheilen wird. Dieser Name scheint noch dazu in directer Beziehung auf unsere Weissagung zu stehen. So wie der frühere Eljakim dadurch, dafs er seinen Namen in Jojakim wandeln liefs, sich als denjenigen darstellen wollte, an dem die Weissagung 2 Sam. 7. in Erfüllung gehen werde, so liefs der frühere Mattanjah durch Nebukadnezar, der eben kein anderes Interesse hatte, als dafs zum Zeichen seiner Herrschaft der Name nur von dem früheren verschieden war, und der die nähere Bestimmung desselben dem zu Benennenden überliefs, seinen Namen in Zedekias verwandeln, wähnend, so leichten Kaufes der von Jeremias angekündigte, und von dem

Volke

Volke ersehnte Jehovah Zidkenu zu werden. 2. Der vorige Grund zeigte nur, dafs die Erklärung des Jehovah Zidkenu durch: derjenige, durch den und unter dem Jehovah unsere Gerechtigkeit seyn wird, nichts gegen sich hat. Einen positiven Beweis für dieselbe gewährt die Parallelstelle C. 33, 15. 16.: „In diesen Tagen und zu dieser Zeit werde ich hervorsprossen lassen dem David einen gerechten Sprofs, und er schaffet Recht und Gerechtigkeit im Lande. In diesen Tagen wird Judah errettet werden und Jerusalem sicher wohnen, und diefs ist der Name, den man ihr geben wird: der Herr unsere Gerechtigkeit". Hier erscheint das Jehovah Zidkenu als Name, nicht etwa des Messias, sondern Jerusalems in der Messianischen Zeit. Vergeblich sind die Versuche, die man gemacht hat, diesen lästigen Grund zu beseitigen. Sie zeigen nur, dafs er nicht zu beseitigen ist. Le Moyne stellt S. 298. ff., „*ut nulla elabendi rima hostibus relinquatur*", fünf verschiedene Aushülfen zur Auswahl hin. Aber eben schon ihre Verschiedenheit ist deutliches Zeichen der Willkühr, und diese tritt noch weit deutlicher hervor, wenn man an die Prüfung der einzelnen geht. Mehrere statuiren eine Enallage *generis* לה = לו, und also wird man ihn nennen; Le Moyne meint p. 305., die Annahme einer solchen Enallage sey ganz unbedenklich. Andere erklären: *et ille, qui vocabit = invitabit illam, est Jehovah justitia nostra*, wogegen schon die Verweisung auf unsere Stelle hinreicht; der Parallelismus beider ist zu enge, als dafs das יִקְרָא in der zweiten in ganz verschiedener Bedeutung genommen werden dürfte. Derselbe Grund weist auch die Erklärungen von Hottinger *(thes. philol. p.* 171.*)* und Dassov zurück: *hoc erit, accidet, quando dominus vocabit eam, dominus justitia nostra,* zu geschweigen, dafs das אֲשֶׁר unmöglich wann bedeuten kann u. s. w. 3. Auch das צִדְקֵנוּ wird bei der ältern Erklärung nicht ganz richtig aufgefafst, wenn es auf die Sündenvergebung bezogen wird. Diese wird zwar oft als das Hauptgut der Messianischen Zeit gepriesen,

hier aber gehört sie nicht her. Nach dem Zusammenhange ist hier die Rede von thatsächlicher Rechtfertigung und Gerechterklärung, Heil nach anderer Betrachtungsweise, vergl. zu Mal. 3, 20. p. 436. Die Sündenvergebung bildet freilich die Voraussetzung der Gerechtigkeit in diesem Sinne, aber aufserdem auch die Lebensgerechtigkeit. Die Gerechtigkeit steht hier im Parallelismus mit dem Heile; die Stufenfolge ist die: Gerechtigkeit des Königes, Gerechtigkeit der Unterthanen, nun Heil und Gerechtigkeit als Lohn von Gott. Dazu kommt der Gegensatz gegen die frühere Zeit. Im Zusammenhange mit der Ungerechtigkeit der Könige stand die Ungerechtigkeit des Volkes, und also wurde das Land des Heiles beraubt und von den göttlichen Gerichten getroffen. Was Jeremias in dem Namen Jehovah Zidkenu zusammenfafst, das führt Ezechiel in der Parallelstelle C. 34. V. 25 — 31. weitläuftig aus. Der Herr schliefst mit ihnen einen Friedensbund; reicher Segen wird ihnen zu Theil; er zerbricht ihr Joch; befreit sie aus der Knechtschaft; sie werden nicht zum Raube den Heiden. — Es darf jedoch nicht unbemerkt bleiben, dafs man bei der älteren Erklärung nur fälschlich aus dem Worte dasjenige herauszupressen suchte, was in der Sache allerdings liegt. Nur ein Sprofs Davids, der zugleich Sprofs des Herrn war (vgl. Jes. 4, 2., aus welcher Stelle Jeremias das צֶמַח entlehnt hat, und auf welche er anspielt) konnte die hier gegebene Verheifsung in ihrem ganzen Umfange realisiren. Gerecht im vollen Sinne ist kein vom Weibe Geborener, und ist ein Mangel in der persönlichen Gerechtigkeit des Königes, so ist gleich auch das Schaffen von Recht und Gerechtigkeit mangelhaft, so wird Heil und Gerechtigkeit von oben nicht in der ganzen Fülle ertheilt. Unter allen früheren Regenten kam keinem das Prädikat צַדִּיק mehr zu, als dem David, und doch in welch unvollkommenem Sinne! Welches Leid diese Unvollkommenheit über das Volk brachte, das zeigt z. B. die Volkszählung. Zu der Unvollkommenheit des Willens, Recht und Gerechtigkeit zu schaffen, kam auch

die Unvollkommenheit der Macht, die Beschränktheit der Einsicht. Nur wer wahrhaft herrscht als König und wahrhaft weise ist (vgl. das וּמָלַךְ מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּיל), kann der Idee genügen, der er vergeblich nachstrebte. Alle drei Ämter Christi, das königliche nicht weniger, wie das prophetische und das hohenpriesterliche, haben die Gottheit zu ihrer Voraussetzung, und dafs auf dem bisherigen Wege nichts auszurichten war, dafs nur durch das Eintreten des Göttlichen in das Irdische so glänzende Verheifsungen erfüllt werden konnten, das mufste einem Jeremias wohl klar seyn, dessen Grundempfindung das „alles Fleisch ist Heu" ist, und der in einer Zeit lebte, die mehr als viele anderen geeignet war, den Pelagianismus, der stets von Dornen Trauben lesen will, zu curiren. Beachten wir nun noch, dafs Jeremias die klaren Aussprüche älterer Propheten in Bezug auf die Gottheit des Messias (vgl. Th. 1, 1. p. 216. ff.) vor sich hatte, so werden wir, dafs er von ihr nicht ausdrücklich redet, nur daraus erklären, dafs in diesen Zusammenhang, in dem nur das dafs, nicht das woher in Betracht kam, diefs nicht gehörte.

V. 7. Darum siehe, Tage kommen, spricht der Herr, da man nicht mehr sagen wird: so wahr der Herr lebt, der die Kinder Israel aus dem Lande Ägypten heraufgeführt; V. 8. sondern, so wahr der Herr lebt, der heraufgeführt und der gebracht den Samen des Hauses Israel aus dem Lande gen Norden und aus allen Ländern, wohin ich sie verstofsen habe, und sie wohnen in ihrem Lande. Der Sinn ist der: das Heil der Zukunft wird das gröfste Heil der Vergangenheit noch weit überstrahlen. Calvin: *si per se aestimetur, erit dignum aeterna memoria; sed si incipiat conferri cum secunda liberatione, propemodum evanescet*, vergl. aufser 16, 14. 15., wo unsere Verse schon beinahe wörtlich dagewesen, C. 3, 16., wo in demselben Sinne die Bundeslade als dereinst zu vergessend bezeichnet wird, Jes. 43, 18. 19.

65, 17. — Das חַי־יְהוָה, lebendig Jehovah, ist abgerissener Ausdruck des Affectes, wie er der feierlichen Handlung des Schwures natürlich ist, für: sowahr Jehovah lebt. Es ist ganz natürlich, dafs man Gott, wenn man ihn als Zeugen und Richter anruft, als den lebendigen bezeichnet; ebenso natürlich, dafs man hinweist auf das gröfste Lebenszeichen, welches er von sich gegeben. Diefs war nun unter dem A. B. die Ausführung aus Ägypten, unter allen thatsächlichen Widerlegungen des Wahnes, als ob Gott auf dem Gewölbe des Himmels einherwandele und nicht durch das Dunkel hindurch richte, die stärkste. In Zukunft soll eine noch stärkere an ihre Stelle treten. Hienach ist die Eidesformel eine ganz allgemeine; die Ausführung aus Ägypten kommt als Lebensäufserung, nicht als Gnadenbezeigung in Betracht. Diefs übersah Calvin, wenn er bemerkt: *quoties videbant se ita premi, ut non esset alius exitus malorum, quam in dei gratia, dicebant eundem deum, qui olim fuerat populi sui redemtor, adhuc vivere et nihil diminutum esse ex ejus potentia.*

Cap. 31. V. 31—40.

Das 30ste und 31ste Cap. können mit Recht der Hochgesang der Errettung Israels genannt werden. Sie werden nicht blofs durch materielle, sondern auch durch formelle Einheit zu einem Ganzen verbunden, so dafs man sich nicht genug wundern kann über Ansichten, wie die von Ven. und Rosenm., welche eine Zusammensetzung aus losen, zu verschiedener Zeit abgefafsten Bruchstücken annehmen. Der Prophet beginnt in C. 30. mit der Verheifsung des Heiles für ganz Israel. Zwar, obgleich es nun schon nach seinen beiden Theilen ferne vom Lande des Herrn in der Verbannung sich befindet, ist das Ende seiner Drangsale noch nicht gekommen. Noch steigern wird sich die Noth, aber eben diese Steigerung ist, wie einst in

Ägypten, Vorbote des Heiles; es sind die Wehen einer besseren Zukunft, deren Herrlichkeit der Prophet nach ausführlicher Schilderung in V. 22. in den kurzen, aber unendlich reichen, Alles enthaltenden Worten zusammenfafst: und ihr sollt mein Volk seyn und ich will euer Gott seyn. Den majestätischen Schlufs der Verheifsung für das wahre Israel bildet in V. 23. 24. die Drohung für das Scheinisrael, analog dem: nicht ist Friede den Gottlosen, bei Jesaias. Sie mögen nicht in thörichtem Wahne die Verheifsung an sich reifsen. Jene Zeit des höchsten Segens für die Frommen und für diejenigen, welche es werden wollen, die Acharith Hajjamim, wird für sie zugleich eine Zeit des höchsten Fluches seyn. Der Steigerung der Manifestation der Gnade geht die Steigerung der Manifestation der Gerechtigkeit als ihre unzertrennliche Begleiterin zur Seite. „Siehe, das Wetter des Herrn, Gluth gehet aus, ein bleibend Wetter; auf der Gottlosen Haupt wird's weilen. Nicht rückkehren wird des Herrn Zornesgluth, bis er gethan und bis er ausgeführt die Gedanken seines Herzens; in der Tage Zukunft werdet ihr wohl darauf merken!" Dieselben Worte hatte der Prophet schon früher C. 23, 19. 20. in einer drohenden Weissagung ausgesprochen, vor dem Exile. Durch ihre wörtliche Herübernahme deutet er an, dafs mit dem Exile nicht etwa die Sache abgethan, dafs diefs nicht als die absolute und letzte Büfsung für die Sünden der ganzen Nation betrachtet werden dürfe, dafs, so wahr Gott Jehovah ist, so gewifs auch seine Worte wiederaufleben, so oft die Sache, auf die sie sich beziehen, wieder vorhanden ist.

Je individueller der Trost, desto eindringlicher ist er, desto mehr geht er zu Herzen. Der Prophet läfst daher der Verkündung des Heiles für ganz Israel die für die beiden Theile folgen. Er macht den Anfang mit Israel im engeren Sinne, den zehn Stämmen (C. 31, 1—22.), und bei diesen verweilt er auch am längsten, weil sie, auf das Erscheinende gesehen, am rettungslosesten verloren, für immer vom Herrn

verworfen zu seyn schienen. Der Gedanke an eine ursprünglich für sich bestehende Heilsverkündung für Israel wird hier schon beseitigt durch das Verhältnifs von V. 1. zu V. 22. des vorigen Cap., an welchen der Prophet unmittelbar anknüpft, weil V. 23. und 24. nur eine Zwischenbemerkung, ein *odi profanum vulgus et arceo* für diejenigen enthält, welchen die Verheifsung nicht angehörte. Dem: „ihr sollt mein Volk seyn und ich will euer Gott seyn", folgt in umgekehrter Ordnung das: „zu dieser Zeit, spricht der Herr, will ich (namentlich) aller Geschlechter Israels Gott seyn, und sie sollen mein Volk seyn". Auf Israel folgt V. 23—26. Judah. Die Verkündung schliefst in V. 26. mit den vielfach mifsverstandenen Worten: „darob erwachte ich und sah, und mein Schlaf war süfs mir". Die Gegenwart ist dem Propheten entschwunden; er wird von ihren Eindrücken nicht berührt, einem Schlafenden gleich (Th. 2. S. 54.). Da erwacht er für einen Augenblick aus seinen süfsen Träumen, die aber nicht, wie die gewöhnlichen, Schäume sind. Er sieht um sich; es ist Alles trübe, öde und kalt; nirgends Erquickung für die ermüdete Seele. Ach, ich habe süfs geträumt, ruft er aus, und gleich ergreift ihn wieder die Hand des Herrn und entführt ihn der Gegenwart.

Israel und Judah war nicht etwa jedem ein besonderes Heil bestimmt; es war Ein Heil, an welchem beide, fortan wieder zu einem Bundes- und Brudervolke vereinigt, Theil nehmen sollten. Von den Theilen kehrt daher die Schilderung in V. 27—40. wieder zu dem Ganzen zurück, von dem sie ausgegangen war, und rundet sich also vollkommen ab, auch dadurch, dafs in diesem Schlusse grade die Krone der Verheifsungen, der Kern und Mittelpunkt des hier in V. 33. wiederkehrenden: „und ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk", enthalten ist.

Die ganze Schilderung in beiden Capiteln ist Messianisch, und ein Verfahren, wie das von Venema, der Alles in kleine

Abschnitte theilt, und hier eine ausschliefsliche Beziehung auf die Rückkehr aus dem Exil, dort auf die Maccabäer, die er zu halben Heilanden erhebt, dort auf Christum und sein Reich annimmt, ist im höchsten Grade verwerflich, wie diefs nach dem früher schon mehrfach Bemerkten nicht weiter gezeigt zu werden braucht. Eigentlich würde daher die Auslegung des ganzen Stückes hierhergehören. Doch werden wir durch äufsere Gründe genöthigt, uns auf die Auslegung des Hauptabschnittes C. 31. V. 31—40. zu beschränken.

Nur C. 31, 22. wollen wir vorher noch kurz beleuchten, weil diese Stelle in älterer Zeit von sehr vielen Ausll. persönlich Messianisch gedeutet worden ist. „Wie lange willst du umherschweifen, du abtrünnige Tochter? Denn es schaffet der Herr Neues im Lande, Weib wird umgeben Mann". Die älteren Ausll. erklären die letzten Worte gewöhnlich von der Geburt Christi durch eine Jungfrau. So z. B. Coccejus: *non poterat apertius dici, non sine aenigmate, nisi diceretur virgo peperit Christum filium dei.* Dagegen liegt nun, anderer Gründe zu geschweigen, die Bemerkung auf der Oberfläche, dafs hier grade das angegeben werden würde, was in der Geburt Christi durch eine Jungfrau nicht eigenthümlich ist; das גֶּבֶר und das נְקֵבָה sind Bezeichnung des Geschlechtes; dafs das Weib den Mann gebärt, wenn einmal גֶּבֶר *proles mascula* bezeichnen soll, ist etwas ganz gewöhnliches; grade das Wichtige, dafs das Weib Jungfrau, der Mann Gottes Sohn ist, fehlt. Gewifs nicht besser aber als diese Erklärung ist die, welche neuere Ausll. (Schnurrer, Rosenm.) an ihre Stelle gesetzt haben: das Weib wird den Mann beschützen, bei ihm das *munus excubitoris circumeuntis* versehen. Das ist doch wahrhaft ein *ridiculus mus*, ein denn sonder gleichen. Man mufs Schnurrer vollkommen Recht geben, wenn er bemerkt: *sane novum quid hoc est, insolitum, inauditum;* nur ist nicht alles Neue geeignet, ein wirksames Motiv zur Bekehrung abzugeben. Das Richtige ist Folgendes: der Prophet gründet

seine Ermahnung zu der Rückkehr zum Herrn auf das Wirksamste, worauf sie gegründet werden konnte, darauf, dafs der Herr zu ihr zurückkehren wolle, dafs die Zeit des Zornes nun vorüber sey, dafs sie nur in seine offnen Liebesarme zu eilen brauche. Ohne Hoffnung der Gnade keine Bekehrung; das trotzige und verzagte Menschenherz mufs durch die zuvorkommende Liebe Gottes angelockt werden, sich ihm zu nahen. Welchen Werth das Neue habe, das bezeichnet der Prophet durch die Wahl des Ausdruckes. Grade die *Nomina sexus* sind hier die passenden; auch das Auslassen des Artikels ist absichtlich. Das Verhältnifs wird in seiner Allgemeinheit hingestellt, und dadurch der Blick unverwandter auf das Grundwesen desselben gerichtet: Weib wird umgeben Mann, das Starke wird das Schwache und Zarte wieder in seine innige Gemeinschaft, unter seinen Schutz, seine liebende Fürsorge nehmen; das Weib bist du, Israel, die du bisher hinreichend erfahren, was das Weib ohne Mann ist, ein Rohr, womit alle Winde spielen; der Mann ist der Herr. Wie thöricht, wenn du nun noch in deiner Selbstständigkeit und Ungebundenheit beharren, nicht in das süfse Verhältnifs der Abhängigkeit und der unbedingten Hingabe zurückkehren wolltest, was, weil allein natürlich, auch allein heilbringend ist! Für diese Erklärung spricht die deutliche Beziehung des תְּסוֹבֵב auf das תִּתְחַמָּקִין und auf das הַשּׁוֹבֵבָה, welche in Bezug auf das letztere schon durch die Alliteration sich äufserlich abprägt. Wie thöricht wäre es, sich noch ferner zu entfernen, da jetzt die grofse Zeit anbricht, da der Herr nähert. Dafs die Weissagung auch bei unserer Auslegung eine Messianische bleibt, liegt am Tage.

Der Inhalt des Abschnittes V. 31—40. ist folgender: der Herr, weit entfernt, die Verschmähung seiner früheren Gaben durch gänzliche Verwerfung zu bestrafen, wird vielmehr durch

verdoppelte Gnade das Band zwischen ihm und dem Volke wiederanknüpfen und für immer unzerreifsbar machen. Die Grundlage derselben bildet die Vergebung der Sünden; eine Folge dieser ist die reichere Ertheilung des Geistes; und nun erreicht Israel, dem das Gesetz nicht mehr als äufserer Buchstabe entgegentritt, sondern dem es ins Herz geschrieben ist, seine Bestimmung; es wird wahrhaft Gottes Volk und Gott wahrhaft sein Gott. V. 31—34. Solcher Erweis der fortdauernden Erwählung kommt dem seiner Schuld sich bewufsten, unter Gottes Gerichten seufzenden Volke unglaublich vor. Dafs diese Erwählung noch fortdauere, und so wahr er Gott sey, stets fortdauern müsse, versichert Gott aufs Nachdrücklichste, V. 35—37. Herrlich wird die Stadt Gottes aus ihrer Asche erstehen. Während früher der unheilige Gräuel in sie, die heilige, eindrang, bis in ihr Innerstes herein, wird sie jetzt ihre Grenzen über das Gebiet des Unheiligen hin ausdehnen. Und der in ihr geheiligte Herr wird sich auch an ihr heiligen. Keine Zerstörung ferner.

V. 31. Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich schliefse mit dem Hause Israel und mit dem Hause Judah einen neuen Bund. V. 32. Nicht wie der Bund, den ich geschlossen mit ihren Vätern, am Tage, da ich sie bei der Hand ergriff, sie herauszuführen aus dem Lande Ägypten, welchen meinen Bund sie gebrochen haben, aber ich traue mir sie an, spricht der Herr. Es fragt sich vor Allem, was hier unter dem Bundschliefsen zu verstehen sey. An eine förmliche Verhandlung, an einen wechselseitigen Vertrag, wie der am Sinai geschlossene Bund war, darf hier nicht gedacht werden. Dies zeigt V. 32., wonach der alte Bund geschlossen wurde am Tage, da der Herr Israel bei der Hand ergriff, um es aus dem Lande Ägypten herauszuführen. Damals aber war von einer eigentli-

chen Bundeshandlung noch gar nicht die Rede. Sehr willkührlich nehmen die Ausll. meist an, dafs durch das: am Tage u. s. w., der Aufenthalt am Sinai bezeichnet werde. Da so gewöhnlich von dem Tage der Befreiung aus Ägypten geredet wird, vgl. Exod. 12, 51. ff., da dieser Tag als solcher durch das jährlich wiederkehrende Osterfest marquirt wurde, so mufs man auch hier das יוֹם in seiner eigentlichen Bedeutung nehmen. 2. Auch in Bezug auf den neuen Bund ist von einer Verpflichtung gar nicht die Rede. Gaben werden erwähnt und nichts als Gaben. Sollen wir nun aber mit Frischmuth *(de foedere nov.* in dem *thes. ant.* 1. *p.* 857.) und vielen anderen Ausll. und Lexicographen sagen, das בְּרִית bezeichne nicht blofs *foedus, quod duo aut plures paciscuntur, sed etiam* πρόθεσιν, *propositum dei*, ἐπαγγελίας, *promissiones gratuitas et ab omni conditione liberas, stabiles item ejus ordinationes?* Das würde doch willkührlich seyn. Bedeuten kann das כָּרַת בְּרִית nie etwas anderes, als Bund schliefsen. Es fragt sich aber, ob von der Schliefsung eines Bundes nicht auch da die Rede seyn kann, wo gar keine Verhandlung zwischen zwei Theilen, keine wechselseitige Übereinkunft vorliegt. Offenbar geht das Wesen des Bundes der äufsern Bundschliefsung voraus und bildet ihre Grundlage. Diese macht nicht erst das Verhältnifs, sondern sie ist nur ein feierliches Anerkenntnifs des bereits vorhandenen. So schon in menschlichen Verhältnissen; jeder Vertrag, dessen Substanz nicht vorher schon vorhanden ist, ehe er geschlossen wird, ist Unnatur. So noch mehr in den göttlichen. Jede Wohlthat Gottes legt dem, dem sie erzeigt wird, eine Verpflichtung auf, diese mag von Gott ausgesprochen werden und der Empfangende mag sie äufserlich anerkannt haben, oder nicht. Diefs zeigt sich recht deutlich in dem vorliegenden Falle. Bei der Sinaitischen Gesetzgebung wird die verpflichtende Kraft der Gebote Gottes darauf begründet, dafs Gott Israel aus Ägypten herausgeführt habe, aus dem Hause der Knechte. So zeigt es sich also, dafs

der Sinaitische Bund dem Wesen nach schon vorhanden war mit dem Momente der Herausführung aus Ägypten; der Abfall von Gott würde Bundesbrüchigkeit gewesen seyn auch ohne die feierliche Bestätigung des Bundes auf Sinai, wie er es ja in der Zeit zwischen dem Auszug und den Verhandlungen am Sinai wirklich war; Bundesbrüchigkeit würde es gewesen seyn, wenn das Volk den feierlichen Antrag Gottes, ob es mit ihm einen Bund schliefsen wolle, mit nein beantwortet hätte. Diefs tritt um so deutlicher hervor, wenn wir beachten, dafs der neue Bund gar nicht durch solch eine äufsere feierliche Handlung sanctionirt wurde. Ist dieser nichts desto weniger im eigentlichsten Sinne ein Bund, ist hier das Verhältnifs unabhängig von seiner Anerkennung, so mufs auch unter dem A. B. diese Anerkennung Nebensache seyn. Ebenso verhält es sich mit allen übrigen Stellen, die man gewöhnlich zum Beweise anführt, dafs das בְּרִית כָּרַת auch von blofser Gabe und Verheifsung stehen könne. So z. B. Gen. 9, 9.: „und siehe, ich errichte meinen Bund mit euch und mit eurem Samen nach euch". Nicht die Verheifsung, dafs fortan der Lauf der Natur im Ganzen und Grofsen ungestört bleiben soll, an und für sich, wird hier als Bund bezeichnet, sondern insofern, als sie denen, welche sie erhalten, die Verpflichtung auferlegt, durch ihren Wandel den Herrn der Naturordnung zu verherrlichen. Diese Verpflichtung wird nachher zum Theil äufserlich festgestellt in den Verordnungen über den Mord, das Blutessen u. s. w. Gen. 15, 18.: „An diesem Tage schlofs Gott mit Abraham einen Bund, sprechend: deinem Samen gebe ich dieses Land". Im Vorhergehenden nur Verheifsung, aber diese Verheifsung selbst ist zugleich Verpflichtung, und die Verbindlichkeit, die erst nachher durch die Annahme des Bundeszeichens, der Beschneidung, feierlich übernommen wurde, war schon vorher vorhanden. Exod. 34, 10.: „Und er sprach: siehe, ich schliefse einen Bund; vor deinem ganzen Volke will ich Wunder thun, die nicht geschehen sind auf der ganzen Erde

und unter allen Völkern, und sehen soll das ganze Volk, in dessen Mitte du bist, das Werk des Herrn; denn furchtbar ist, was ich thun will mit dir". Die Bundschliefsung auf Sinai ist hier schon vorüber; die neue Bundschliefsung, von der hier die Rede ist, besteht in den Gnaden, wodurch Gott sich dem Volke als seinen Gott zeigen will. Jede dieser Gnaden schliefst eine neue Verpflichtung für das Volk in sich, jede ist eine thatsächliche Frage: „das thue ich dir, was thust du mir?". — Nun wird sich auch bestimmen lassen, in welchem Sinne hier ein Gegensatz des alten und des neuen Bundes aufgestellt wird. Es kann hier nicht die Rede seyn von einer neuen und vollendeteren Offenbarung des Gesetzes Gottes; denn diefs ist beiden Öconomieen gemeinschaftlich; von ihm kann unter dem N. B. kein Jota und kein Strich verloren gehen, und ebenso wenig ein Jota und ein Strich hinzugesetzt werden; Gottes Gesetz beruht auf seinem Wesen, und diefs ist ewig unveränderlich, vgl. Mal. 3, 22.; die Offenbarung des Gesetzes gehört nicht dem Auszuge aus Ägypten an, dem hier die frühere Bundschliefsung beigelegt wird, sondern dem Sinai. Ebenso wenig kann die Rede seyn von dem Eingehen eines ganz neuen Verhältnisses, welches das frühere gar nicht zur Grundlage hätte. In dieser Beziehung bemerkt ganz richtig Dav. Kimchi: *non erit foederis novitas, sed stabilimentum ejus.* Der Bund mit Israel ist ein ewiger; Jehovah müfste nicht Jehovah seyn, wenn ein absolut neuer Anfang statt finden könnte. λέγω δὲ — sagt der Apostel Röm. 15, 8. — Ἰησοῦν Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν. Die Sendung Christi mit seinen Gütern und Gaben, die Schliefsung des neuen Bundes ist also Folge der Bundestreue Gottes. Wenn daher hier von dem Gegensatze eines alten und neuen Bundes die Rede ist, so kann der erstere nicht das Verhältnifs Gottes zu Israel an sich und in seinem ganzen Umfange, er mufs vielmehr nur die frühere

Erscheinungsform dieses Verhältnisses, dasjenige bezeichnen, wodurch sich der Herr als Gott Israels bis zur Zeit des Propheten kund gegeben. Dieser früheren unvollkommeneren Form wird hier die zukünftige vollkommenere unter dem Namen der neuen entgegengesetzt. Das Neue, welches das Alte verdrängen soll, sofern nämlich auf die Form gesehen wird (vergl. Hebr. 8, 13.: ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκε τὴν πρώτην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον, ἐγγὺς ἀφανισμοῦ), ist, auf das Wesen gesehen, die höchste Realisirung des Alten. — Diese Bemerkungen stimmen ganz mit dem überein, was vorher über die Bedeutung des כָּרַת בְּרִית bemerkt worden. Wir sahen, dafs diefs nicht etwa blofs einen einmaligen Act bezeichnet, wodurch ein Bündnifs feierlich sanctionirt wird, dafs es vielmehr von jeder Handlung steht, wodurch ein Bundesverhältnifs begründet oder befestigt wird. — Ist nun der alte Bund die frühere, der neue Bund die zukünftige Form des Bundes mit Israel, so fragt sich ferner, welche unter den mannigfachen Differenzen dieser beiden Formen hier von dem Propheten ins Auge gefafst werden. Diefs ergibt sich aus demjenigen, was der Prophet von dem neuen Bunde aussagt. Denn da dieser nicht seyn soll wie der frühere, so müssen die Vorzüge des neuen ebenso viele Mängel des alten seyn. Diese Vorzüge sind nun alle rein innerliche, zuerst die Vergebung der Sünden, dann die Einschreibung des Gesetzes ins Herz. Es folgt, dafs die Güter des alten Bundes vorwiegend (denn dafs von einem gänzlichen Fehlen jener inneren Güter gar nicht die Rede seyn könne, dafs der Gegensatz des A. und N. B. in dieser Beziehung nur ein relativer, nicht ein absoluter ist, werden wir später sehen) äufserlich waren, und darauf führt auch die nähere Bezeichnung des alten Bundes als geschlossen bei der Ausführung aus Ägypten, welche alle späteren ähnlichen Errettungen und Segnungen mit in sich begreift, deren Unterpfand das auf sie gegründete Paschah war. Der Prophet hatte, wenn irgend ein anderer, erfahren, dafs es auf dem bisherigen Wege

nicht fortgehe; die Sündhaftigkeit des Volkes hatte sich zu seiner Zeit in so furchtbarem Ausbruche gezeigt, dafs er, schon menschlich die Sache betrachtet, aufs tiefste fühlen mufste, mit äufseren Segnungen, mit äufserer Errettung aus der Knechtschaft sey dem Volke wenig geholfen. Was hilft eine Begnadigung, der sogleich wieder nach göttlicher Nothwendigkeit eine um so härtere Bestrafung folgen mufs? Die Bedingung der wahren und dauernden Ertheilung des äufsern Heils ist die Ertheilung des inneren; ohne die letztere ist die erstere nur Spott. Sie daher ist das höchste Ziel der Sehnsucht des Propheten; auf sie weist er hier als auf das höchste Gut der Zukunft, vgl. auch 32, 40.: „und ich schliefse mit ihnen einen ewigen Bund, dafs ich mich nicht mehr abkehren werde von ihnen, ihnen wohlzuthun, und meine Furcht werde ich geben in ihr Herz, dafs sie nicht abweichen von mir". — Die letzten Worte von V. 32. werden vielfach mifsverstanden. Von geringerer Bedeutung ist die falsche Erklärung des אֲשֶׁר durch *quia*, wie sie sich bei den meisten Ausll. findet. In dieser Bedeutung kommt das אֲשֶׁר nie vor. Das Richtige gibt Ewald S. 649., welcher das אֲשֶׁר mit אֶת־בְּרִיתִי verbindet, — ich, dessen Bund, — wenn man nicht das אֲשֶׁר als blofses allgemeines Zeichen der Relation nehmen will, als blofse Hinweisung darauf, dafs unser Satz zu dem Vorigen in Beziehung steht, ohne nähere Angabe des Wie dieser Beziehung, vergl. Ew. p. 647. Wichtiger ist die Verschiedenheit in Auffassung des בַּעֲלָתִי. Bei weitem die meisten Ausll. nehmen diefs *sensu malo*, die älteren mit Berufung auf das κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, Hebr. 8, 9., was aber gar nichts beweisen kann. Denn der Verf., dem es einzig darauf ankommt, zu zeigen, dafs der N. B. höher steht als der A. B., — des letzteren Insuffizienz wurde, wie des Propheten Ausspruch zeigt, schon von den unter ihm Lebenden erkannt, — ist bei diesen zu dem Zwecke in keiner Beziehung stehenden Worten einfach den LXX. gefolgt. Was aber schon ein bedenkliches Zeichen der Willkühr

ist, in der näheren Bestimmung des Sinnes variiren diese Ausll. sehr. Die einen erklären das בָּעַל aus Vergleichung des Arab. durch *fastidire*, die andern angeblich aus dem Hebräischen Sprachgebr. durch tyrannisiren. So z. B. Buddeus, *de praerogat. fidelium N. T.* in den *Miscell. p.* 106.: *durior quaevis castigatio per gentes vicinas haud raro facta commode intelligi poterit: illi in testamento meo non manserunt, ideoque jugum aliorum eos subire passus sum*, ἠμέλησα αὐτῶν, *neglexi eos*. Wir sahen aber schon zu C. 3, 14., dafs beide Bedeutungen durchaus nicht begründet sind, und diefs haben auch schon diejenigen gefühlt, welche, um eine üble Bedeutung, die der Context fordern soll, zu erzwingen, die Lesart ändern wollten, wie Cappellus, welcher געלתי, und Grotius, welcher בחלתי lesen will. Die dort gerechtfertigte Bedeutung des בָּעַל mit בְּ, sich antrauen, die schon der Chaldäer vor Augen gehabt zu haben scheint, welcher אתרעיתי übersetzt, *cupio vos*, *delector vobis*, ist auch hier vollkommen passend. Wer sagt denn, dafs hier der Grund der Aufhebung des alten Bundes angegeben werden mufs? Dieser ist ohnedem schon hinreichend ausgedrückt, wie diefs der Verf. des Briefes an die Hebräer nachgewiesen hat. Schon in der Ankündigung eines neuen Bundes liegt die Erklärung der Unzulänglichkeit des alten eingeschlossen: *εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπτος, οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος*, (V. 7.), und worin diese Unzulänglichkeit, — in der menschlichen Sündhaftigkeit und Herzenshärtigkeit begründet, der mit vorwiegend äufseren Wohlthaten nicht geholfen ist, und seyen sie noch so grofs, wie denn auf ihre frühere Gröfse das auf die zärtlichste Liebe hinweisende: da ich sie bei der Hand ergriff, hindeutet, (auf diesen subjectiven Grund der Unzulänglichkeit geht das *μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς λέγει*, Hebr. V. 8. De Wette fälschlich: denn tadelnd spricht er zu ihnen; der Dat. gehört zu *μεμφόμενος*; vgl. Mathiä p. 705.) — bestand, warum ein besserer Bund, ein solcher *ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις*

νενομοθέτηται, V. 6., erfordert wurde, das erhellt hinreichend aus dem, was in V. 33. 34. von diesem neuen Bunde im Gegensatze gegen den alten prädicirt wird. Es wird vielmehr hier, und dieser Gedanke ist gewifs im Zusammenhange unter allen der passendste, auf Gottes unendliche Liebe, auf die Gröfse seiner Bundestreue hingewiesen. Das הֵמָּה und das אָנֹכִי stehen im nachdrücklichsten Gegensatze. Sie haben den früheren Bund in frevelndem Undank gebrochen, haben sich der Verpflichtungen entledigt, welche die früheren Gnaden ihnen auferlegten. Gott sollte nun auch den alten Bund aufheben, auch die früheren Gnaden für immer entziehen; statt dessen aber gewährt er den neuen Bund, die gröfsere Gnade. Er traut sich die abtrünnige Israel von neuem an, und zwar also, dafs nun das Liebesband fest und unzerstörbar wird.

V. 33. Denn diefs ist der Bund, den ich schliefsen werde mit dem Hause Israel nach diesen Tagen, spricht der Herr, ich gebe mein Gesetz in ihr Inneres, und auf ihr Herz will ich es schreiben, und ich werde ihnen zum Gott, und sie werden mir zum Volk. Das כִּי soll hier sondern bedeuten, aber es ist nur soviel richtig, dafs auch sondern stehen könnte. Das denn ist hier ganz in seiner Stelle. Das: nicht wie der Bund, wird begründet durch die positive Definition der Wesenheit des neuen Bundes. Weil er also ist, so ist er nicht wie der frühere. Das הַזֶּה bezieht sich nicht etwa, nach Venemas falscher Annahme, auf die in V. 31. erwähnten Tage, in denen ja der neue Bund geschlossen werden sollte. Das: diese Tage, bezeichnet vielmehr die Gegenwart, nach diesen Tagen = בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, in der Folge der Tage, in der Zukunft. Der Prophet verweist so wiederholt und nachdrücklich auf die Zukunft, weil dem Unglauben und dem Kleinglauben mit der Gegenwart die Geschichte des Bundesvolkes als abgeschlossen, die Zukunft ihm abgeschnitten erschien. Calvin: *perinde est, acsi diceret, non posse apprehendi gratiam, de qua vaticinatur,*

natur, nisi fideles ipsi teneant mentes suas suspensas et patienter exspectent, donec tempus promissae salutis advenerit. Was die folgende Aufzählung der Güter betrifft, in und durch deren Ertheilung das neue Bundesverhältnifs gestiftet werden soll, so bemerkt Venema ganz richtig: *bona distinguuntur in radicale seu causale, et consequentia seu derivata.* Die Begründung dieser Eintheilung gibt das zweite כִּי in V. 34.: denn ich werde ihre Sünde vergeben. — Das תּוֹרָה nehmen hier viele Ausll. in der Bedeutung Lehre. So Budd.: *legis nomine totam doctrinam N. T. intelligit.* Diese Auffassung ist aber ganz verwerflich und sinnstörend. Das תּוֹרָה heifst nie Lehre, immer Gesetz, und dafs hier nur von dem Gesetze Gottes, dem ewigen Ausdrucke seines ewigen Wesens, daher dem A. und dem N. B. gemeinsam, die Rede seyn könne, nicht etwa von einer neuen Constitution für den letzteren, zeigt die Beziehung des Gebens in das Innere und des Schreibens auf das Herz (die Tafeln des Herzens) auf die äufserliche Mittheilung und das Schreiben auf die steinernen Tafeln am Sinai. Das Gesetz ist dasselbe, nur das Verhältnifs verschieden, in welches Gott dasselbe zum Menschen stellt *(lex cum homine conciliatur quasi*, C. B. Mich.). Man könnte aus unserer Stelle leicht eine Bestätigung des Irrthums entnehmen, dafs das Gesetz unter dem A. B. nur ein äufserer todter Buchstabe gewesen. Dagegen kämpft schon Budd. an, welcher p. 117. erkennt, dafs hier nur von einem relativen Unterschiede und Gegensatze die Rede sey: *quod licet et fidelibus V. T. contigerit, hic tamen uberiorem copiam et gradum hujus beneficii deus promittit.* Calvin erklärt die Meinung, dafs unter dem A. B. keine Wiedergeburt statt gefunden (vgl. S. 472.) für absurd: *scimus raram et obscuram fuisse gratiam dei sub lege, in evangelio autem effusa fuisse dona spir., et deum multo liberalius egisse cum ecclesia sua.* Jener Gedanke von einer rein äufseren Gebung des Gesetzes ist auch wirklich ein ganz unausdenkbarer. Gott würde dann an

Israel nichts weiter gethan haben, als an dem Verräther Judas, in dessen Gewissen er sein heiliges Gesetz proclamirte, ohne ihm irgend Kraft zur Busse mitzutheilen. Ein solches Verfahren aber ist nur da denkbar, wo eine subjective Unmöglichkeit des ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν stattfindet. Ausserdem mufs jede äufsere Offenbarung Gottes, nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur, da es ja undenkbar ist, dafs er, der sie kennt, unter dem Scheine der Wohlthat unser spotten wolle, die innere zur Begleiterin haben. Sobald wir das äufsere Factum der Ausführung aus Ägypten wissen, so wissen wir zugleich, dafs Gott damals das Herz Israels kräftig gerührt hat, so bald feststeht, dafs das Gesetz am Sinai durch Gottes Finger auf steinerne Tafeln geschrieben worden, so auch, dafs zugleich auf die Tafel von Israels Herzen. Was aber schon in der Sache selbst liegt, das wird auch von der Geschichte bezeugt. Im Gesetze selbst schon wird die Beschneidung bezeichnet als das Unterpfand und Siegel der Ertheilung, nicht etwa blofs äufserer Gaben, sondern der Beschneidung des Herzens, der Hinwegnahme der jedem von Geburt anklebenden Sünde, so dafs man Gott lieben kann von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften, Deut. 30, 6. Diese Beschneidung des Herzens, in der äufsern Beschneidung von Gott zugleich verlangt und verheifsen, vgl. Deut. l. c. mit 10, 16., ist von der Einschreibung des Gesetzes ins Herz dem Wesen nach nicht verschieden. Ferner, wäre das Gesetz des Herrn für Israel ein blofser äufserer Buchstabe gewesen, wie erklärte sich dann wohl der begeisterte Preis desselben in den heiligen Schriften, z. B. in Ps. 19.? Wahrlich, es mufs schon eine Brücke geschlagen seyn zwischen dem Gesetze und dem, der es bezeichnen kann als erfreuend das Herz, als erleuchtend die Augen, als zurückführend die Seele, als süfser denn Honig und Honigseim. Das ist nicht mehr das Gesetz in seiner Vereinzelung, welches Zorn bewirkt, es ist das Gesetz in seiner Verbindung mit dem Geiste, dessen Gebote nicht

schwer sind. Ein neues Herz wurde auch unter dem A. B. geschaffen, vgl. Ps. 51, 12., und nicht zu wissen, wie es mit dieser Schöpfung zugehe, war für einen Lehrer in Israel die höchste Schande, Joh. 3, 10. Ja, was hier für die Zukunft verheifsen wird, das spricht in Ps. 40, 9. ein Frommer des A. B. in derselben Form als ihm schon gewährt, als seinen gegenwärtigen geistlichen Zustand aus: „Deinen Willen zu thun, o Herr, daran habe ich Wohlgefallen, und dein Gesetz ist in meinen Eingeweiden", ganz mit demselben Gegensatze gegen das Gesetz als äufsern Buchstaben, als geschrieben auf den steinernen Tafeln; vgl. Prov. 3, 1—3.: „mein Sohn, mein Gesetz vergifs nicht und meine Gebote bewahre dein Herz. — — Binde sie an deinen Hals; schreibe sie auf die Tafel deines Herzens". 7, 3.: „Binde sie auf deine Finger, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens". — Wie ist es aber zu erklären, dafs der an und für sich relative Gegensatz unter der Form des absoluten hier erscheint, der Gradunterschied unter der Form der specifischen Differenz? Offenbar ebenso, wie dieselbe Erscheinung, deren Verkennung so viele Irrthümer hervorgerufen hat, auch anderwärts, z. B. Joh. 1, 17., wo gesagt wird, durch Mosen sey das Gesetz gegeben worden, durch Christum die Gnade und die Wahrheit. Die an sich betrachtet hochwichtige und reiche Gabe des A. B. erscheint in Vergleich mit der unendlich wichtigeren und reicheren Gabe des N. B. als so geringe, dafs sie dem Blicke ganz entschwindet. Ganz ähnlich ist es, wenn der Prophet in C. 3, 16. das höchste Heiligthum des A. B., die Bundeslade, als in Zukunft ganz der Vergessenheit anheimfallend, wenn er C. 23, 7. 8. die Befreiung aus Ägypten als gar nicht ferner der Rede werth beschreibt. — Parallel unserer Stelle ist übrigens die Verheifsung des Joel von der Ausgiefsung des Geistes, C. 3, 1. 2., so dafs das dort Bemerkte auch hierher gehört. Dort tritt die Relativität der Verheifsung deutlicher hervor als hier; wie unter dem N. B. überhaupt im Verhältnifs zum A. B. nirgends ein absolut neuer Anfang

stattfindet, immer nur Vollendung — gradeso, wie unter dem N. B. selbst wieder in dem Verhältnisse des *regni gloriae* zu dem *regno gratiae* — so läfst auch in Bezug auf die Mittheilung des Geistes Joel nur das Reichlich an die Stelle des Spärlich, die Vielen an die Stelle der Wenigen treten, vgl. aufserdem C. 24, 7.: „und ich gebe ihnen ein Herz, dafs sie mich erkennen, dafs ich der Herr bin, und sie werden mir zum Volke, und ich werde ihnen Gott seyn". 32, 39.: „und ich gebe ihnen Ein Herz und Einen Weg, dafs sie mich fürchten immerfort zum Guten für sie und für ihre Söhne nach ihnen"; besonders aber Ez. 11, 19. 20. 36, 26. 27. vgl. zu d. St. — Wie stark übrigens das A. T. dem fleischlichen Jüdischen Wahne von der Beschaffenheit des Messianischen Reiches, analog den aus derselben Quelle des Herzens hervorgehenden Erwartungen der Revolutionäre von der Zukunft, widerspricht, wie er sich am crassesten darlegt in der Talmudischen Stelle *Massechet Sanhedrin f.* 191.: *non est inter dies Messiae et hunc mundum discrimen, nisi tantum servitus regnorum*, das zeigen die Bemerkungen Jüdd. Ausll. zu unserer Stelle, worin sie nicht umhin können, in ihr eine rein sittliche Revolution im Gegensatze einer blofs äufseren als geweissagt zu erkennen. So bemerkt R. Bechai (bei Frischm.): *significat ablationem concupiscentiae malae et instinctus omnia appetendi;* Moses Nachmanides (ebendas. p. 861.): *atque hoc nihil aliud est, quam ablatio pravae concupiscentiae et cum cor operatur natura sua, quod decet. — Messiae diebus nullum desiderium locum obtinebit, sed operabitur homo natura sua, ut aequum est. Atque idcirco non erit innocentia vel peccatum, quippe quae a concupiscentia dependent.* Dafs aber vorgefafste Meinung, wenn sie sich einmal darauf gesetzt hat, jeden, auch den stärksten Widerspruch in der Sache überwinden kann, das zeigt hier das Beispiel eines Grotius: *efficiam ut omnes legem meam memoriter teneant, nempe in sensu primo per multitudinem synago-*

garum, quae structa illo tempore, ubi ter in hebdomade docebatur. Dreimal in der Woche! Das mufs doch ganze Leute geben, nämlich solche, wie sie Jes. 58, 2. beschrieben werden! — Das: und ich werde ihnen Gott u. s. w., folgt nicht ohne Ursache auf das: und ich gebe mein Gesetz in ihr Inneres u. s. w. Das Gesetz ist der Abdruck von Gottes Wesen; nur dadurch, dafs das Gesetz ihm ins Herz geschrieben wird, kann der Mensch des Wesens Gottes theilhaftig, kann sein Name in ihm geheiligt werden; diese Theilnahme am Wesen Gottes, diese Heiligung seines Namens aber bildet die Grundlage des: ich ihr Gott und sie mein Volk. Das Verhältnifs kann ohnedem gar nicht bestehen, so wahr als Gott nicht ein Götze, als er der Heilige und Gerechte ist. Es besagt, wie Budd. p. 94. richtig bemerkt: *quod se totum illis impertiturus sit.* Wie könnte aber wohl Gott mit seinen Gütern und Gaben sich ganz und unbedingt hingeben an die, welche nicht seines Geschlechtes sind? Das würde unter aller Unnatur die gröfste seyn. Übrigens tritt auch hier die Relativität der Verheifsung deutlich hervor. Schon an Abraham hatte Gott verheifsen, dafs er ihm Gott seyn wolle und seinem Samen nach ihm, und diese Verheifsung hatte er nachher dem ganzen Volke Israel wiederholt, Levit. 26, 12. vgl. Exod. 29, 45.: „und ich wohne inmitten der Kinder Israels und werde ihnen zum Gotte". In dem Bewufstseyn, dafs diese Verheifsung in der Gegenwart erfüllt sey, ruft David Ps. 33, 12. aus: „glücklich das Volk, defs Gott Jehovah ist, das Geschlecht, das er sich zum Erbe erwählet". Also auch hier nichts absolut Neues. Wäre von solchem die Rede, so würde eben damit das ganze Reich Gottes unter dem A. B. in blofsen Schein und Wahn verwandelt. Allein das geringe Maafs der Bedingung, von der auch Gott selbst nicht dispensiren, wohl aber ein reicheres Maafs gewähren kann, der Einschreibung des Gesetzes ins Herz, wodurch der Mensch zur Copie Gottes, des persönlichen Gesetzes wird, hatte das geringe Maafs der Folge

zum nothwendigen Begleiter. So mufste also die volle Erfüllung der Zusage Gottes an Abraham und Israel, auf welche der Prophet hier anspielt, erst von der Zukunft ersehnt werden.

V. 34. Und nicht werden sie lehren ferner einer seinen Nächsten und einer seinen Bruder; denn sie alle werden mich erkennen, klein und grofs, spricht der Herr; denn vergeben werde ich ihre Missethat, und ihrer Sünden nicht ferner gedenken. Die erste Hälfte des Verses hat schon von alten Zeiten her die Ausll. in Verlegenheit gesetzt, aus der sich die wenigsten, selbst einen Calvin nicht ausgenommen, auf geschickte Weise herausziehen. Der Satz, dafs, weil Alle von Gott gelehrt seyn werden, die menschliche Belehrung über die göttlichen Dinge aufhören solle, hat auf den ersten Anblick etwas Schwärmerisches, und wurde auch von den Anabaptisten und andern Enthusiasten zur Beschönigung ihres Wahnes benutzt. Viele flüchten sich bis in jenes Leben hinein, so schon Theodoret, Augustinus, *de spir. et lit. c.* 24., und Este, der fast naiv bemerkt: *difficultatem hanc compendio videntur effugere, qui promissionem hanc in futurum seculum rejiciunt, ubi procul dubio omnis cura docendi cessabit.* Die Sache ist aber eigentlich gar nicht schwierig. Man beachte nur, dafs hier der menschliche Unterricht nur insofern ausgeschlossen wird, als er dem göttlichen Unterrichte über Gott selbst entgegensteht, dafs hier also von einem blofs menschlichen Unterrichte die Rede ist, von einem Abrichten und Zustutzen in der Religion, wie in jedem andern Gegenstande des gemeinen Wissens, dessen Folge ein Lernen immerdar und doch nie zur Erkenntnifs der Wahrheit Kommen ist. Durch solches Glauben auf menschliche Auctorität hin wird das Wesen der Religion ganz vernichtet. Auch der wahre Gott wird zum Götzen, wenn er nicht durch Gott erkannt wird, wenn er nicht selbst sich in dem Herzen Wohnung macht. Er ist und bleibt ein blofser Gedanke, der im Kampfe gegen die Sünde, die eine

wirkliche Macht ist, keine Kraft, in Trübsal keinen Trost gewähren kann. Unter dem A. B. nun war ein solcher Zustand sehr häufig; die Masse besafs nur eine, wenn gleich nicht ausschliefslich, doch vorwiegend vermittelte Kenntnifs von Gott. Der neue Bund soll reichere Gaben des Geistes, und mit ihnen auch die Theilnahme Mehrerer an ihnen mit sich führen. Unter ihm soll der Gegensatz des Lehrens von Gott und des Lehrens durch Menschen aufhören. Die Lehrer lehren nicht auf eigne Hand, sondern sie lehren als Gottes Diener und Werkzeuge; nicht sie sind es, die da reden, sondern der heilige Geist in ihnen; die Schüler hören das Wort durch Menschen, nicht als Menschen- sondern als Gotteswort, sie nehmen es nicht auf, weil es ihrer beschränkten menschlichen Vernunft zusagt, sondern der Geist bezeugt, dafs der Geist Wahrheit ist. Wie dieser Gegensatz in einer höheren Einheit aufgehoben wird, das zeigt unter andern 2 Cor. 3, 3.: „ihr seyd ein Brief Christi durch unsern Dienst von uns geschrieben, nicht mit Dinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes". Sie sind θεοδίδακτοι, aber durch den Dienst des Apostels, der, sofern er diesen Dienst verrichtet, nicht von Gott verschieden, sondern nur ein Leiter seiner Kraft, eine Röhre ist, wodurch das Öl des heiligen Geistes der Gemeinde Gottes zufliefst, vergl. Th. 2. p. 57. Ebenso 1 Joh. 2, 20.: καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντα. Οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν. V. 27.: Καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, ἐν ὑμῖν μένει, καὶ οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς, ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων κ. τ. λ. Das διδάσκειν bezeichnet hier das menschliche Lehren im Gegensatze gegen das göttliche, ein solches, welches die Erkenntnifs in dem Belehrten selbstständig schafft. Ein solches Lehren kann unter dem N. B. nicht stattfinden. Das Grundwissen wohnt seinen Gliedern schon bei; der Paraclet, der heilige Geist, lehrt sie allein, Joh. 14, 26.; er leitet sie in alle Wahrheit, Joh. 16, 13. Aber

eben weil dem so ist, ist die Belehrung durch diejenigen, welche Gott in seiner Gemeinde zu Aposteln, zu Propheten, zu Evangelisten, zu Lehrern gesetzt, Ephes. 4, 11., denen er seine χαρίσματα mitgetheilt, an ihrer Stelle. Der Apostel schreibt grade, weil sie die Wahrheit kennen. Ohnedem würde sein Geschäft ein ganz vergebliches seyn. Was hilft es, dem Blinden in den Farben Unterricht ertheilen? In göttlichen Dingen wird ja für den Einzelnen die Wahrheit erst dadurch zur Wahrheit, dafs das Erkennen in ihm das Seyn zur Grundlage hat, und diefs kann nur also geschehen, dafs er sich durch Gott mit Gott vereinigt. Seyn, Leben, und also auch wesenhafte, lebendige Erkenntnifs kann nur von der Quelle alles Seyns und Lebens ausgehen. Aber wo das Seyn, und somit das Grundwissen stattfindet, da kann und mufs dasselbe durch solche, welchen Gott die Gaben dazu ertheilt hat, zur Entwickelung, zur Ausbildung, zum vollen Bewufstseyn geführt werden. Einen Blick in die Tiefen unserer Stelle that übrigens schon der Verf. des Buches Jelammedenu, angef. von Abarbanel, bei Frischmuth p. 863.: *hoc seculo Israel discit legem ab homine mortali, ideo ejus obliviscitur; ut enim caro et sanguis praeterit* (vgl. Matth. 16, 17., wo der schärfste Gegensatz aufgestellt wird einer Erkenntnifs in göttlichen Dingen, die auf menschlichem, und die auf göttlichem Grunde beruht), *ita ejus informatio praeterit. — Sed futurum est, ut aliquando non discat, nisi ex ore dei benedicti, quia dicitur: omnes filii tui docti a deo erunt (Jes. 54, 13.). Quo ipso significarunt, hactenus legis cognitionem artificialem fuisse et per homines mortales peractam. Ideo haud ita diu eam duraturam; effectus enim refertur ad suam causam. Sed tempore liberationis fiet legis cognitio miraculoso modo.* — Dafs übrigens auch diese Verheifsung relativ zu fassen ist, liegt am Tage. Alle frommen Männer des A. B. waren θεοδίδακτοι, und unter dem N. B. ist die Zahl derer unendlich grofs, die durch ihre eigne

Schuld mit der Wahrheit in einem blofs, oder in einem vorwiegend mittelbaren Zusammenhange stehen. — Dafs in den letzten Worten des Verses die Grundwohlthat verheifsen werde, haben wir schon gesehen. Ob man das כִּי aber blofs auf das unmittelbar, oder auf alles vorhergehende bezieht (Venema: *vocula* כִּי *non ad proxime praecedentia referenda, sed ad totam pericopam, qua bona foederis recensita sunt, extendenda)*, kommt ziemlich auf eins heraus. Denn das unmittelbar Vorhergehende schliefst das übrige mit ein. Wir haben nur Bezeichnungen derselben Sache nach verschiedenen Beziehungen vor uns; alles kommt auf die reichere Ertheilung der Gaben des Geistes heraus. Diese hat die Sündenvergebung zu ihrer nothwendigen Grundlage. Ehe Gott geben kann, mufs er nehmen. Die Sünden, die das Volk und seinen Gott von einander scheiden, müssen hinweggethan werden; dann erst können dem Volke die innerlichen Mittel gewährt werden, dafs es wahrhaft Gottes Volk, Gottes Name in ihm geheiligt werde. Dafs auch hier nur von einem relativen Unterschiede des A. und des N. B. die Rede seyn kann, liegt am Tage. Ein Bundesvolk ohne Vergebung der Sünden ist ein Unding, ein Gott, bei dem nicht die Vergebung ist, dafs man ihn fürchte, der die Gebeine nicht erquickt, die er zerschlagen hat, der in dieser Beziehung nur eine Verschreibung auf die Zukunft ausstellt, ist kein Gott und kein Gut. Denn gewährt er nicht diefs, so kann er auch nichts anderes gewähren, da alles Übrige diefs voraussetzt, und zugleich ohne dasselbe keinen Werth hat. Vergebung der Sünden ist der Kern der Paschahfeier, als des Bundesfestes; ohne sie sind die von Gott eingesetzten Sündopfer eine Lüge; ohne sie unwahr, was Gott von sich selbst, als dem Bundesgotte, sagt, dafs er gnädig und barmherzig sey. Dafs Gott seines Volkes Sünden vergeben habe, erkennen oft die heiligen Sänger mit preisendem Danke, vgl. z. B. Ps. 85, 3.: „du hast hinweggenommen die Missethat deines Volkes, hast bedecket alle ihre Sünden". Ebenso preisen sie

laut das hohe Glück der Vergebung für den Einzelnen, vgl. Ps. 32. 51. Das Bewufstseyn der Vergebung der Sünden bildet die Grundlage der Herzensstellung, welche wir bei den Psalmensängern wahrnehmen. *Quanta quaeso* πληροφορία — bemerkt Buddeus p. 109. — *quanta fiducia, quantum gaudium tranquillae laetissimaeque conscientiae in Psalmis precationibusque Davidicis elucescit.* So haben wir also hier nur einen Gradunterschied vor uns. Die Sünde des Bundesvolkes schien damals den Gläubigen zu grofs zu seyn, als dafs sie vergeben werden könnte; weggetrieben von dem Angesichte des Herrn, werde es, meinten sie, im Lande Nod sein trauriges Daseyn beschliefsen, nimmer werden die καιροὶ ἀναψύξεως zurückkehren. Nicht blofs zurückkehren, erklärt dagegen der Prophet im Namen des Herrn, sie werden im wahren und vollen Sinne erst kommen. Wo ihr das Ende der Sündenvergebung zu erblicken glaubt, da ist erst ihr rechter Anfang. Wo die Sünde mächtig geworden ist, da wird die Gnade um so mächtiger werden. Nur nicht verzweifelt und also der Gnade Gottes einen Riegel vorgeschoben! Euer Gott ist kein blofses Soll; er selbst wird säen und dann erst schneiden, so wahr als er Gott, der Gnädige und Barmherzige, ist.

V. 35. Also spricht der Herr, gebend die Sonne zum Lichte bei Tage, und die Gesetze des Mondes und der Sterne zum Lichte bei Nacht, erregend das Meer und es brausen seine Wellen, der Herr, der Heerschaaren, sein Name. V. 36. Wenn diese Gesetze aufhören werden vor mir, spricht der Herr, so soll auch aufhören der Same Israels zu seyn ein Volk vor mir immerfort. Die Ausll. nehmen gewöhnlich an, dafs schon in V. 35. von den festen und unabänderlichen göttlichen Gesetzen die Rede sey, denen Alles folgen mufs. Dagegen spricht nun aber entschieden das: erregend das Meer, so toben seine Wellen, wobei keine bestimmte wahrnehmbare Regel, kein ununterbrochenes Wiederkehren statt findet. Dazu kommt

die Vergleichung der Grundstelle Jes. 51, 15., wo nur die Allmacht Gottes hervorgehoben werden soll: „Und ich bin der Herr, dein Gott, der das Meer bewegt, so toben seine Wellen, Jehovah, der Heerschaaren ist sein Name". So zeigt es sich also, dafs in V. 35. nur von Gottes Allmacht die Rede ist, welche begründet, dafs er Gott ist und nicht Mensch, und also die Basis bildet zu dem in V. 36. aufgestellten, für das verzweifelnde Bundesvolk so höchst trostreichen Satze, dafs, während alle Menschen Lügner sind, er nicht lügt, dafs ihn nimmer seines Bundes und seiner Verheifsungen gereuen kann. Die Gesetze werden schon in V. 35. erwähnt, weil eben, dafs Sonne und Mond nach ewigen ehernen Gesetzen täglich zur bestimmten Zeit erscheinen müssen, und diefs Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch, stärker für Gottes Allmacht, für seine nie einem fremdartigen Einflusse und Eingriffe unterworfene Alleinherrschaft zeugt, als wenn sie bald erschienen, bald ausblieben. Gottes Allmacht, wie sie ein Blick auf die Natur bezeugt (Calvin: *contentus est proponere, quod pueri etiam ipsi cognoscunt, nempe solem quotidie circuire totum mundum, idem facere lunam, et stellas vicissim succedere, ita ut luna quasi principatum noctu teneat cum stellis, deinde sol regnet interdiu)*, ist ein Ausfluss davon, dafs er das reine Seyn ist (Jehovah sein Name, vgl. zu Mal. 3, 6.), und eben weil er diefs ist, müssen seine unbedingt ausgesprochenen Rathschläge unabänderlich seyn. Glauben, dafs er Israel für immer verstofsen habe, heifst ihn erniedrigen, ihn zum Götzen, zur Creatur machen. — Wenn in V. 36. die Unveränderlichkeit von Gottes Gnadenordnung der Unveränderlichkeit von Gottes Naturordnung gleichgestellt wird, so geschieht diefs mit Rücksicht auf des Volkes Schwäche, dem das Festeste unter dem sichtbar Erscheinenden zum Pfande der Festigkeit seiner Erwählung eingesetzt wird, so dafs jedes Aufgehen der Sonne und des Mondes ihm Gewähr für dieselbe leistete. An und für sich betrachtet ist die Festigkeit der Gnadenordnung noch

weit gröfser, wie die der Naturordnung. Die Himmel veralten wie ein Kleid, wie ein Gewand wechselt er sie, und sie wechseln (Ps. 102, 27—29.); Himmel und Erde werden vergehen, aber Gottes Worte vergehen nicht. — Warum hier גּוֹי steht, und nicht עַם, zeigt C. 33, 24.: „mein Volk (עַמִּי) verachten sie, dafs es noch ein Volk (גּוֹי) sey vor ihnen". Das Bundesvolk wähnte in seiner Verzweifelung, es sey für immer um seine in der Gegegenwart vernichtete nationale Existenz geschehen; stand diese erst fest, so auch seine Existenz als Bundesvolk. Denn so wie es nur als Nichtbundesvolk Nichtvolk geworden, so konnte es nur als Bundesvolk wieder Volk werden.

V. 37. Also spricht der Herr, wenn gemessen werden die Himmel oben, und erforscht die Grundvesten der Erde unten, so will ich auch verwerfen den ganzen Samen Israels wegen alles dessen, was sie gethan, spricht der Herr. Nicht ohne Ursache wiederholt der Prophet so häufig das: spricht der Herr. Diefs bildete das A und das O; sein Wort war der alleinige Grund der Hoffnung für Israel; von ihm abgesehen, war die Verzweifelung ebenso vernünftig, wie sie nun unvernünftig war. Die Ausmessung des Himmels und die Erforschung des Innersten der Erde kommt hier in Betracht als Ding der Unmöglichkeit. Das: den ganzen Samen Israels, nimmt den Heuchlern den Trost, den sie aus diesen Verheifsungen schöpfen konnten. Es ist ebenso Gottes Wesen zuwider, dafs er den ganzen Samen Israels, die Gläubigen mit den Ungläubigen, zu Grunde gehen lasse, als dafs er den ganzen Samen Israels, die Ungläubigen mit den Gläubigen errette. Die Verheifsung und die Drohung lassen beide immer ein *residuum* übrig. Nur dafs nicht das Ganze zu Grunde gehen kann, gewährt der Bund; für den Einzelnen ist er kein Sündenkissen. Das: wegen alles dessen, was sie gethan, wird mit Absicht hinzugefügt, weil die Gröfse der Sünden des Volkes das *punctum saliens* in der Verzweife-

lung der Gläubigen an Gottes Gnade war. Calvin: *consulto proph. hic proponit scelera populi, ut sciamus superiorem fore dei clementiam, nec congeriem tot malorum fore obstaculo, quominus deus ignoscat.*

V. 38. Siehe Tage, spricht der Herr, und gebaut wird die Stadt dem Herrn, von dem Thurme Chananels bis zum Eckthore. V. 39. Und es geht ihm gegenüber noch weiter die Mefsschnur über den Hügel Gareb (des Aussätzigen) und wendet sich nach Goah (Richtstätte). V. 40. Und das ganze Thal der Aeser und der Asche, und alle Gefilde bis zum Bache Kidron, und von da bis zum Rofsthore gen Osten, (alles diefs ist) Heiligthum dem Herrn. Nicht mehr soll es zerstört und nicht verwüstet werden in Ewigkeit. Diese Weissagung enthält ein doppeltes Moment; erstens die Wiederherstellung des Reiches Gottes, dargestellt unter dem Bilde einer Wiederherstellung Jerusalems, seines Sitzes und Mittelpunktes unter dem A. B. Blofs diese eine Seite hat Sacharjah in der Wiederaufnahme C. 14, 10. (vgl. Th. 2. p. 377.) hervorgehoben. Und zweitens die Verherrlichung des Reiches Gottes, das nun also gestärkt und gekräftigt wird, dafs es Angriffe und Eingriffe gegen das finstere Reich des Bösen unternehmen, und sich dasselbe dienstbar machen kann, während es früher Angriffe und Eingriffe von diesem erleiden mufste, und es oft nicht verhüten konnte, dafs der Feind bis in das innerste Herz seines Gebietes eindrang. Diesen Gedanken kleidet der Prophet also in anschauliche Form, dafs er die unheiligen Örter, von denen Jerusalem, die heilige Stadt, rings umgeben war, mit in ihren Umfang aufnehmen, ein Heiligthum des Herrn werden läfst. In der früheren Zeit hatte sich der Sieg der Welt über das Reich Gottes dadurch verkörpert, dafs die Gräuel der Sünde und der Abgötterei bis in den Tempel gedrungen waren, vgl. 7, 11.: „Ist denn eine Räuberhöhle diefs Haus, über dem mein Name ge-

nannt wird? spricht der Herr"; a. St. Th. 2. p. 497. Diesem inneren Siege mufste nach göttlicher Nothwendigkeit der äufsere folgen; das Bundesvolk, das sich innerlich der Welt unterworfen, sich durch seine Schuld entheiligt hatte, wurde auch äufserlich der Welt preisgegeben, zur Strafe entheiligt, und diese Entheiligung als Strafe verkörperte sich wieder grade da, wo die Entheiligung als Schuld sich am meisten verkörpert hatte, an der heiligen Stadt und an dem heiligen Tempel. Mit Rücksicht auf diese frühere Verkörperung des Sieges der Welt über das Reich Gottes wird nun hier, ohne dafs die Hülle eben etwas anderes wäre als Hülle, der Sieg des Reiches Gottes über die Welt geschildert. Der äufsern Heiligkeit der Stadt, des Tempels, steht die äufsere Unheiligkeit der Orte um Jerusalem entgegen. Hatte der Sieg der Welt über das Reich Gottes sich dadurch geäufsert, dafs diese heiligen Orte entheiligt worden, so erscheint nun der Sieg des Reiches Gottes unter dem Bilde der Heiligung jener früher unheiligen Orte. Wodurch nun jene grofse Veränderung herbeigeführt werden, wodurch das Reich Gottes, das jetzt so ganz ohnmächtig darniederlag, zu Kräften kommen soll, die es früher noch nie besessen, wodurch aus einem Knechte ein Herr werden, das brauchte der Prophet hier nicht zu sagen; es war schon in V. 32—34. vorhergegangen. Der Unterschied beruht darauf, dafs der neue Bund nicht ist wie der alte, dafs er erst die rechten Waffen mit sich führt, wodurch Sünde und Welt besiegt werden können, ein unendlich reicheres Maafs der Vergebung der Sünden, der Gaben des Geistes. — Noch ist eine allgemeine Bemerkung vorauszuschicken über die hier gegebene Grenzbestimmung des neuen Jerusalems, weil diese bei der Bestimmung der einzelnen zweifelhaften Örter leiten mufs. Unbedingt das Richtige findet sich hier schon bei Vitringa zu Jes. 30, 33.: *proph. reducibus promittit instaurationem urbis Hieros. in omni ejus ambitu, quem ita describit, ut incipiendo a muro orientali per clima septentrionale tran-*

siens ad occiduum, et inde per meridionale redeat ad eum. Der Prophet beginnt nämlich mit dem Thurme Chananel, welcher an der Ostseite der Stadt lag, nahe beim Schafthore; vgl. Th. 2. p. 377. Er schreitet von da fort zum Eckthore, welches in dem Winkel lag, wo Norden und Westen sich berührten, vgl. ebendas., und umfafst also die ganze Nordseite. Er schliefst mit dem Rofsthore, welches er ausdrücklich als gegen Osten gelegen bezeichnet, und also bemerklich macht, dafs er wieder angekommen, von wo er ausgegangen. So haben wir also eine feste Grundlage gewonnen zur Bestimmung derjenigen unter den genannten Orten, deren Lage an sich zweifelhaft ist. — Jetzt über Einzelnes. Nach יָמִים schiebt das *Kri* בָּאִים ein. Allerdings ist dieser vollere Ausdruck der gewöhnliche bei dem Propheten, aber eben deshalb ist der concisere, der allein die Auctorität der Handschriften für sich hat (das *Kri* ist bloſse Conjectur, und vielleicht auch dieſs nicht einmal), vorzuziehen. Weil die vollständige Redensart in unserer Stelle schon gar zu oft vorgekommen, so begnügt sich der Prophet hier zu Ende zur Abwechselung mit der bloſsen Andeutung. Absichtlich sagt der Prophet: gebaut wird die Stadt dem Herrn, wo das: dem Herrn, zu: gebaut wird, zu ziehen ist, nicht: die Stadt des Herrn. Das letztere war so sehr zu einem *Nomen propr.* Jerusalems geworden, dafs man an die ganze Tiefe seiner Bedeutung nicht mehr dachte. Diese neue Stadt soll nicht mehr bloſs die Stadt des Herrn heifsen; sie soll wahrhaft dem Herrn, also dafs sie ihm angehört, gebaut werden. Bei den beiden ersten Grenzpunkten, dem Thurme Chananel und dem Eckthore, tritt der zweite Hauptgedanke der Stelle noch nicht hervor. Dieſs erklärt sich einfach daraus, dafs an der ganzen Nordseite der Stadt keine unheiligen Örter lagen. Das *Suff.* in גִּבְעָתוֹ bezieht sich auf das Eckthor; die Mefsschnur, קָוֶה nach dem *Kthib*, קַו הַמִּדָּה, die gewöhnliche Form, nach dem *Kri*, geht dem Eckthore gegenüber weiter fort u. s. w. Aus dem früher Bemerkten geht

mit Sicherheit hervor, dafs die sonst nirgends vorkommenden Örter, der Hügel Gareb und Goah, an der Westseite gelegen seyn müssen, und zwar das Gareb an der Nordwestseite, das Goah an der Südwestseite. גָּרֵב heifst der Aussätzige, nichts anders, und der Hügel des Aussätzigen kann nur der Hügel seyn, wo sich die Aussätzigen aufhielten. Diese nämlich mufsten schon im zweiten Jahre des Auszuges aufserhalb des Lagers sich aufhalten (vgl. Num. 5, 3.: „aus dem Lager sollt ihr sie senden, und nicht sollen sie verunreinigen ihr Lager, worin ich unter ihnen wohne"), und diefs Gesetz wurde so strenge gehandhabt, dafs auch Mosis Schwester aus dem Lager fortgeschafft wurde. Nach dem Einzuge in Canaan wurde, was im Gesetze in Bezug auf das Lager bestimmt worden, auf die Städte übergetragen, vgl. noch Levit. 13, 46.: „alle Tage, da er den Aussatz hat, soll er unrein seyn; allein soll er wohnen; aufserhalb des Lagers sey seine Wohnung". Selbst Usias konnte davon nicht loskommen; er wohnte aufserhalb der Stadt im Beth Chofschit, 2 Regg. 15, 5., was man ganz willkührlich erklärt durch: Krankenhaus, statt durch: Haus der Freilassung, Ort, wo diejenigen wohnten, die der Herr manumittirt hatte, die nicht mehr zu seinen Knechten gehörten. Auch im Reiche Israel war man — ein Beweis aus unzähligen gegen die gangbare Ansicht von dem religiösen Zustande dieses Reiches und von seinem Verhältnisse zum Mosaischen Gesetze — in der Handhabung dieser Mosaischen Verordnung so strenge, dafs selbst während der Belagerung Samarias die Aussätzigen den ihnen angewiesenen Ort vor dem Thore nicht verlassen durften, 2 Regg. 7, 3. — Zur tieferen Ergründung unserer Stelle ist es nun unerläfslich, dafs wir den Grund jener Verordnung aufsuchen. J. D. Michaelis (Mos. R. 4. §. 210., wo sich über den Aussatz weniger Wahres findet, wie selbst in des ehrlichen Büchners Concordanz) ist mit der Antwort gleich auf dem Reinen, so sehr, dafs er jede andere Ansicht nicht der Erwähnung für werth hält. Weil ihm die zeitlichen

Zwecke

Zwecke die höchsten sind, so setzt er sie überall auch bei dem Gesetze des heiligen Gottes voraus; die Anordnung ist ihm eine gesundheitspolizeiliche; sie soll vor der Ansteckung bewahren. Das wäre nun aber eine Härte gegen die Kranken, die durch die Liebe zu den Gesunden um so weniger entschuldigt würde, da der Aussatz, wenn überhaupt, doch nur sehr schwer, und nie durch eine einzelne Berührung (Michaelis selbst bemerkt: die fleischliche Vermischung ausgenommen, kann man sicher seyn) ansteckt. In noch grellerem Lichte mufs diese Härte gegen die Kranken erscheinen, und bis zur Lächerlichkeit steigert sich die Fürsorge für die Gesunden, wenn wir die andern Bestimmungen über die Aussätzigen hinzunehmen. Sie mufsten mit zerrissenen Kleidern, entblöfstem Haupte und verhülltem Kinne einhergehen, und jedem, der ihnen zu nahe kam, zurufen, sie seyen unrein. Dafs diese Bestimmungen nicht die Verhütung der Ansteckung zum Zwecke haben können, gesteht Michaelis selbst, „allein — bemerkt er — der Aussätzige soll auch Niemandem durch den wirklich häfslichen Anblick Ekel, oder, wenn er ihn gar unvermuthet berührt, Schrecken verursachen". Grade als ob der Aussätzige ein Thier wäre! Solche sentimental-unbarmherzige Schonung der zarten Nerven läfst sich doch sonst nicht grade im Gesetze wahrnehmen. Solch ein Leder stehlen, um Schuhe verschenken zu können, ist nicht die Moral desjenigen, der alle Verhältnisse des Nächsten zum Nächsten nach dem Grundsatze ordnet: du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Ferner, aus medizinischen oder polizeilichen Gründen läfst sich das mit dem Gesetze über den Aussatz bei Menschen eng zusammenhängende Gesetz vom Aussatz der Kleider und der Häuser nicht erklären. Der Grund, den Michaelis für das Gesetz in Betreff der Kleider anführt, ist von der Art, dafs auch die rafinirtesten Politiker noch nicht an ein ähnliches Gesetz gedacht haben. Der Aussatz an den Häusern, nach ihm der nicht ansteckende Salpeterfrafs, soll dem Moses so ver-

hafst gewesen seyn, dafs er, aus Fürsorge für die Gesundheit des Besitzers und die darin liegenden Waaren, sie ganz niedergerissen haben will. Bei uns aber, bemerkt er, würde das Mosaische Gesetz nicht passend seyn, weil wir viel Salpeter zum Schiefspulver gebrauchen! Wahrlich, hätte Moses die hier zu Grunde liegende Ansicht von der Befugnifs der Obrigkeit, — auch abgesehen von der Ungereimtheit der Maafsregel an und für sich, — so könnte er nicht göttlicher Gesandter seyn. Von ihr aus könnte man ja auch verordnen, dafs jeder, der Zahnweh habe, sich den Kopf abschlagen lassen solle. Doch noch stärker wird die Unhaltbarkeit der Ansicht von Michaelis hervortreten durch die positive Begründung der unsrigen. Diese ist folgende: Der Aussatz ist das leibliche Abbild der Sünde; was daher an dem Aussätzigen gethan wird, geschieht eigentlich an dem Sünder; jeder Aussätzige war eine wandernde Predigt, eine laute Mahnung, sich unbefleckt zu erhalten von der Welt. Die Ausschliefsung der Aussätzigen aus dem Lager, aus der heiligen Stadt, lehrte im Bilde dasselbe, was mit eigentlichen Worten Johannes in der Apocal. 21, 27.: Καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ ποιοῦν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος, und Paulus, Ephes. 5, 5.: τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος, ἢ ἀκάθαρτος, ἢ πλεονέκτης — οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, vgl. Gal. 5, 19. 21. Nun zeigt sich deutlich, was der Prophet will, wenn er den Hügel der Aussätzigen mit in die heilige Stadt aufnehmen läfst. Das bisher Unreine wird rein, das Reich Gottes thut nun den Sündern Gewalt an, während bisher die Sünder dem Reiche Gottes. — Nur von dieser Ansicht vom Aussatze aus erklärt es sich, wie grade der Aussatz so gewöhnlich als theokratische Strafe der Sünde vorkommt. Das Bild der Sünde ist zu ihrem Wiederscheine am geeignetsten; der Sünder vor Gott wird dadurch auch als Sünder vor den Augen der Menschen bezeichnet, dafs er das Bild der Sünde vor den Menschen tragen mufs. Gott sorgte dafür, dafs gewöhnlich

Bild und Sache vollkommen zusammentrafen, obgleich es gewifs auch Ausnahmen, Fälle gab, wo Gott den relativ Unschuldigen (bei einem vollkommen Unschuldigen, wenn es einen solchen gäbe, wäre dies nicht möglich, aufser bei Christo, der unsere Krankheit trug) nach weisen und heiligen Absichten das Bild der Sünde tragen liefs, z. B. bei solchen, die in Gefahr der Selbstgerechtigkeit standen. Als theokratische Strafe findet sich der Aussatz besonders bei solchen, die heimlich gesündigt, oder ihre Sünde mit einem guten Scheine umgeben haben, der sie vor Menschenaugen nicht als solche erscheinen läfst, z. B. bei Mirjam, bei Usias, bei Gehasi 2 Regg. 5, 27. Im Gesetze wird mehrfach vor ihr gewarnt, z. B. Deut. 24, 8., und David wünscht 2 Sam. 3, 29., dafs die Drohung des Gesetzes an dem Hause des gottlosen Joab in Erfüllung gehen möge. Wie auch der Häuseraussatz nur als Bild des geistigen Aussatzes in Betracht kommt, das zeigt deutlich genug die Verordnung Levit. 14, 49.: „und er nehme, um das Haus zu entsündigen, zwei Vögel und Cedernholz und Carmesin und Ysop, V. 53. und versöhne so das Haus, dafs es rein sey". Das Verfahren ist hier ganz dasselbe, welches bei der Sünde und dem Sünder angewandt wurde, und da das Haus nicht sündigen kann, so folgt einfach, dafs hier nur von einer symbolischen Handlung die Rede seyn kann. — Das Goah kann in diesem Zusammenhange, in der Mitte zwischen unreinen Örtern, unmöglich etwas anderes seyn, als ebenfalls ein unreiner Ort, und sehr nahe liegt die Annahme, dafs schon in dem Namen dies Wesen sich ausspreche. Zu dieser Bedeutung kommt man nun leichter, als bei der gewöhnlichen Ableitung von גָּעָה, brüllen, eigentl. *Partic. fem.* die brüllende, bei der von Hiller p. 127. vorgeschlagenen von גָּוַע, wie שׁוֹעַ von שָׁוַע. Das גָּוַע steht von gewaltsamem Tode nicht weniger, als von sanftem; so Num. 17, 27. 28. von einem Sterben, wie das der Rotte Korah, Datham und Abiram, vgl. Sach. 13, 8. Diese Ableitung angenommen also würde Goah, das Verschei-

den, der Hügel des Verscheidens, ein sehr passender Name des Ortes seyn, wo die Missethäter hingerichtet wurden. Schon Vitringa wirft zu Jes. 30, 33. die Vermuthung hin, Goah, גל גועתה, sey vielleicht identisch mit Golgotha, nimmt sie dann aber wieder zurück, weil die Evangelisten das Golgotha durch κρανίου τόπος erklären. Allein dieser Grund ist doch nicht entscheidend; der Ortsname konnte ja füglich, als das Aramäische herrschend wurde, eine neue Etymologie erhalten, etwa wie die Kirchenv. πάσχα von πάσχειν ableiten, und so dergl. vieles. Man hat schon früher darauf aufmerksam gemacht, dafs die Benennung Schädelstätte etwas fremdartiges habe, da die Schädel ja nicht auf dem Richtplatze liegen blieben; hat auch das: der Schädel, für die Schädelstätte befremdend, und das Auslassen des L auffallend gefunden, was sich alles leicht erklärt, wenn die neue, der Sache nach mit der früheren übereinstimmende Bedeutung dem Worte nur angepafst wurde. Aus der Lage läfst sich die Identität von Goah und von Golgotha wenigstens nicht bestreiten. Dafs Golgotha als ein unreiner Ort aufserhalb der heiligen Stadt lag, ist schon aus Hebr. 13, 12. gewifs, dafs grade, wie Goah, an der Westseite, wird freilich nur von der Tradition bezeugt, vergl. Bachiene II. 1. §. 134., Hamelsveld 2. p. 155. — Jetzt kommen wir zu dem Thale der Äser und der Asche. Dafs diefs das Thal Hinnoms sey, wird schon aus der Lage wahrscheinlich. Die Nord- und die Westseite ist schon abgethan; es bleibt also nur die Süd- und die Ostseite übrig. Das Thal Hinnom aber lag gegen Süden oder gegen Südosten von Jerusalem, vgl. Hamelsveld 2. p. 172., Bachiene 2, 1. p. 313. Das Thal der Äser wird hier unmittelbar verbunden mit allen Gefilden (s. v. a. alle übrigen) bis zum Bache Kidron, und also als ein Theil des Thales Kidron bezeichnet. Das Thal Hinnom aber war die südliche oder südöstliche Fortsetzung des auf der Ostseite sich hinziehenden Thales Kidron. Dazu kommt, dafs wir in diesem Zusammenhange die Erwähnung des Thales

Hinnom, die sonst fehlen würde, nothwendig erwarten müssen. Unter allen unreinen Orten um Jerusalem war dieſs der unreinste. Darum weiſs der Prophet C. 7, 32. und 19, 4. den Unreinen nichts Schwereres zu drohen, als das Begräbniſs an diesem unreinsten aller Örter. Kein gröſserer Sieg des Reiches Gottes über die Welt, als wenn dieser reinste Gegensatz der heiligen Stadt, dieses Bild der Hölle, in die heilige Stadt mit aufgenommen wird. Nur über den Grund der Benennung kann Zweifel stattfinden. Das פֶּגֶר, פְּגָרִים bezeichnet nie etwas anderes, als Aas. Es steht im eigentlichen Sinne nur von Thierleichen, wird dann aber übertragen auf die Leichname derer, welche durch ihre Frevel dem göttlichen Gerichte verfallen, durch dasselbe vertilgt werden. Sie sind durch ihre Sünden dem Vieh gleich geworden, vgl. Ps. 49. V. 21., so werden sie diesem auch im Tode gleich. So z. B. schon Levit. 26, 30.: „und ich thue eure Äser auf die Äser eurer Götzen". Num. 14, 29.: „in dieser Wüste werden fallen eure Äser", V. 32. 33. 1 Sam. 17, 46.: „und ich gebe das Aas des Lagers der Philister heute den Vögeln des Himmels und den Thieren der Erde". 2 Regg. 19, 35. von den Assyrern: „und siehe, sie waren alle Äser". Jes. 66, 24.: „und sie gehen heraus und schauen die Äser der Menschen, die wider mich gefrevelt, 14, 19., 34, 3. Am. 8, 3.: „viel ist des Aases an allem Orte". Ganz ähnlich wird auch das נְּבֵלָה, was ebenfalls ursprünglich nur Thierleichen bezeichnet, auf die Leichname derer übertragen, welche ein Fluch Gottes sind, und also noch im Tode Gottes Erde verunreinigen, vergl. Deut. 21, 23. 28, 26. Jer. 16, 4. 19, 7. 34, 20. Nach dieser Bestimmung der Wortbedeutung fallen von selbst Meinungen, wie die Venemas, weg, welcher annimmt, das Thal habe den Namen geführt als der öffentliche Kirchhof der Stadt. Es bleibt aber doch noch Spielraum für eine Verschiedenheit der Auffassung übrig. Man kann unter den פְּגָרִים die Thierleichen verstehen — das Thal Hinnom der Schindanger der Stadt.

Dafs es diese Bestimmung nach der Verunreinigung durch Josias 2 Regg. 23, 10. erhalten, ist an sich wahrscheinlich und die gewöhnliche Annahme, vergl. das B. Kosri, p. 72. Buxt.: *Gehenna locus erat notus prope Hieros., vallis scil., in qua ignis nunquam extinctus fuit, et ossa immunda, morticina et reliquas res immundas comburebant.* Es fehlt aber nicht an deutlichen Spuren, dafs das Thal schon in früherer Zeit diesem Gebrauche diente. Jes. 30, 33. heifst es in Bezug auf die Assyrer: „denn längst ist Thophet bereitet (Gesen., willkührlich das *Nom. propr.* in ein *Appell.* verwandelnd: die Brandstätte), auch dem Könige ist es zugerichtet, tief und breit gemacht; sein Scheiterhaufen hat Feuer und Holz in Menge". Diese Stelle nun, in einer Weissagung, die Niemand dem Jesaias abspricht, setzt voraus, dafs schon damals das Thal Hinnom oder Thophet (eigentlich nur ein Theil desselben, der aber zuweilen für das Ganze gesetzt wird) diese Bestimmung hatte, dafs in ihm fortwährend Scheiterhaufen rauchten, auf denen die Äser der Thiere verbrannt wurden. Solch ein Schindanger und Rabenstein ist schon bereitet für die Äser der wider Gott frevelnden Assyrer. Schon allein das Vorhandenseyn des Namens Thophet, Abscheu, Gräuel, zeugt für die unreine Bestimmung. Die zweite Stelle ist die Jes. 66, 24. Aufserhalb der heiligen Stadt, an dem Orte, wo früher die Äser der Thiere lagen, liegen jetzt die Leichname der Frevler; wie früher diese, so sind jetzt sie eine Speise zugleich der Würmer und des Feuers. Freilich, sehr scheinbar ist der Einwand Vitringas, es lasse sich nicht denken, dafs die Götzendiener einen so unreinen Ort gewählt haben sollten. Allein ein solcher Wahrscheinlichkeitsgrund ist nicht vermögend, bestimmte Zeugnisse zu entkräften, und derselbe läfst sich auch, was uns hier zu weit führen würde, wohl beseitigen. Man kann aber auch annehmen, dafs der Prophet auf seine eignen Aussprüche 7, 31. und 19, 4. ff. zurücksieht, und dafs unter den פְּגָרִים hier die Leichname der dem Untergange bestimmten Frevler

zu verstehen seyen, die eben auf dem Schindanger begraben werden sollen. Doch liegt diese Beziehung zu fern, und richtiger sagt man gewifs, die Qualität des Thophet als Schindanger bilde die gemeinsame Basis jener Stellen und der unsrigen. — Dafs übrigens das Thal Hinnom wirklich gemeint sey, das erhellt aufser den schon angeführten Gründen noch aus einem grammatischen. Der Artikel in הָעֵמֶק verbietet, dasselbe als mit dem Folgenden im *Stat. constr.* stehend zu betrachten. Man mufs übersetzen: und das ganze Thal, (nämlich das Thal) der Äser und der Asche, vgl. Ew. S. 581. Der Ort wird also erst ohne weiteren Beisatz als: das Thal, bezeichnet, und erst nachträglich folgt eine nähere Bestimmung. Grade das Thal Hinnom aber wird bei Jerem. 2, 23. als das Thal κατ' ἐξ. bezeichnet, das zum Thale Hinnom führende Thor als das Thalthor, Neh. 2, 13. 15. (vgl. Th. 2. S. 251.). — In Bezug auf דֶּשֶׁן bemerkt schon Gousset p. 368.: *observa de solis cineribus altaris et eorum remotione usurpari vocabula* דֶּשֶׁן *et* דְּשֶׁן. Diese Bemerkung wird durch jede eingehende Prüfung der betreffenden Stellen bestätigt; nie kommt דֶּשֶׁן und דְּשֶׁן anders vor, als von der Asche der Opferthiere, vgl. Levit. 1, 16. 6, 3. 4. 1 Regg. 13, 5. Num. 4, 13. Ex. 27, 3. Falsch ist daher die Ableitung der Bedeutung Asche von der Grundbedeutung Fett, welche Winer u. A. geben, *cinis* = *pinguefactio agrorum.* Vielmehr wurde auch verbranntes Fett noch als Fett betrachtet; die Fettasche ist ja das Überbleibsel, שְׁאֵרִית, des Fettes. Durch diese Wortbestimmung wird uns die Erklärung sehr erleichtert. Es heifst Levit. 6, 3. 4.: „Und er (der Priester nach dargebrachtem Brandopfer) zieht aus die Kleider und zieht andere Kleider an, und bringt heraus die Asche aufserhalb des Lagers an einen reinen Ort". Nach dieser Bestimmung galt die Asche der Opferthiere relativ für unrein. Der Priester mufs die heiligen Kleider aus- und gemeine Kleider anziehen, und sie aufserhalb des Lagers, nachher aufserhalb der heiligen Stadt, hintragen. So wurde

also die Asche im Gegensatze gegen die Opfer selbst als der trübe Niederschlag betrachtet, der sich bei allem findet, was Menschen im Verhältnifs zu Gott thun, als das Bild der sündigen Befleckung, welche allen, auch den besten Werken, der edelsten Erhebung des Herzens beiwohnt, als das Phlegma, ohne das kein *spiritus* auf Erden ist. Wenn nun der Ort, wo die Asche hingeworfen wird, in den Umfang der heiligen Stadt aufgenommen werden, dem Orte der Darbringung der Opfer an Heiligkeit gleich werden soll, was kann dadurch wohl anders bezeichnet werden, als eine durch die reichere Mittheilung des Geistes bewirkte Überwältigung des Unheiligen durch das Heilige, des Irdischen durch das Göttliche? Ganz analog ist es, wenn Sacharjah mit dem Symbole der Heiligkeit, welches früher nur der Hohenpriester trug, in der Zukunft die Pferde durch den Herrn geschmückt werden läfst, so dafs die Th. 2. S. 395. 97. gegebenen ausführlicheren Erörterungen auch hieher gehören. Gegen die gegebene Erklärung könnte man nur das eine einwenden: da nach dem Gesetze die Opferasche an einen reinen Ort gebracht werden sollte, weil auch das an sich Unreine, was einst in Verbindung mit dem Reinsten und Heiligsten gestanden, nicht mit dem schlechthin und gemein Unreinen vermengt werden darf, so lasse sich nicht denken, dafs das Thal Hinnom dieser Bestimmung gedient habe. Allein dagegen ist zu bemerken, dafs eigentlich nicht dieses ganze Thal unrein war, sondern nur der Ort Thophet in ihm, und dafs das Ganze nur deshalb zuweilen als unrein bezeichnet wird, weil es diesen unreinsten unter allen unreinen Orten in sich schlofs, vgl. 7, 31. 32, 35. 2 Regg. 23, 10. — Dafs die שְׁדֵמוֹת bis zum Bache Kidron identisch sind mit den 2 Regg. 23, erwähnten Gefilden des Kidron, שְׁדֵמוֹת קִדְרוֹן, ist gar keinem Zweifel unterworfen. Sehr zu bezweifeln aber ist die Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme (nach dem Vorgange von Kuypers, *ad varia V. T. loca* in der *syll. dissertt. sub praes. Schultens. et Schröderi t.* 1. *p.* 537.), dafs

das שְׁרֻמוֹת dem שְׁרֵמוֹת gleichbedeutend sey. Wäre dieſs, so läſst sich gar nicht denken, warum Jerem. das gewöhnliche Wort gegen ein ungewöhnliches, sonst gar nicht vorkommendes vertauscht haben sollte. Die dem Jerem. so beliebten Vertauschungen ähnlich klingender, besonders nur durch einen Buchstaben, und ganz besonders durch ד und ר, von einander verschiedener Wörter, sind bei ihm immer bedeutsam. Können wir nun auch die Bedeutung des שְׁרֻמוֹת nicht mit Sicherheit auffinden, so steht doch das fest, daſs dieſs Wort ein solches war, welches das Wesen dieser Orte genauer bezeichnete, wie das gangbare *Nom. propr.*, welchem ohne tieferen Grund etwas anderes zu substituiren, abgeschmackt seyn würde. Man vgl. nur das הר המשחית selbst in der einfachen historischen Prosa vom Ölberge 2 Regg. 23, 13. Die leichteste Annahme ist aber folgende. Alle Bedeutungen der *Verba* شرم, سرم und صرم im Arab. laufen in der des Abschneidens zusammen. Hienach sind שְׁרֻמוֹת, *Plur.* des *Fem.* von dem *Adj.* שְׁרֵם, *loca abscissa*, Orte, die (von der heiligen Stadt) abgeschnitten und ausgeschlossen sind, äuſserlich (*Aq.* προάστεια) und zugleich innerlich. So erhalten wir einen sehr treffenden Gegensatz des gegenwärtigen Wesens und der künftigen Bestimmung. Das jetzt vom Heiligen scharf Abgeschnittene wird dann Heiligthum, קֹדֶשׁ. Übrigens erhellt aus 2 Regg. 23., daſs die Gefilde des Kidron unrein waren. Dorthin, als an einen unreinen Ort, brachte Josias alle Gräuel der Abgötterei und verbrannte sie daselbst, vgl. V. 4. (Josias lieſs alle Geräthe, die gemacht worden dem Baal und der Ascherah, herausbringen aus dem Tempel): „und er verbrannte sie aufserhalb Jerusalems in den Gefilden des Kidron". V. 6.: „Und er brachte heraus die Ascherah aus dem Hause des Herrn aufserhalb Jerusalems zum Bache Kidron, und er verbrannte sie im Thale Kidron, und warf ihren Staub auf das Grab der Söhne des Volkes". Diese letzteren Worte (die

Leute des Volkes = der Pöbel, der vornehme und geringe, der sich durch die Abgötterei befleckt hatte, vgl. 2 Chron. 34, 4.: „und er streute den Staub auf die Gräber derer, die ihnen geopfert") lassen uns vielleicht die Ursache der Unreinigkeit dieser Gefilde errathen. Sie dienten den Anhängern des Molochcultus zur Grabstätte, welche gern in der Nähe ihres im benachbarten Thophet wohnenden Götzen ruhen wollten, was sich um so leichter erklärt, da die dem Götzen dargebrachten Opfer, wie sich sehr wahrscheinlich machen läfst, grofsentheils Todtenopfer waren. — Das קֹדֶשׁ לַיהוָה bezieht sich auf alles in unserm Verse Genannte zusammen. In Bezug auf die letzten Worte dieses Verses können wir einfach auf Th. 2. S. 379. verweisen.

Cap. 33. V. 14—26.

Noch vor der Zerstörung, aber im Angesicht derselben, während der Prophet sich im Vorhofe des Gefängnisses befand, wurde ihm, aufser der in C. 32. enthaltenen, auch diejenige Offenbarung zu Theil, von der unser Abschnitt einen Bestandtheil bildet. Es kann auffallen, dafs dem Propheten im Eingange die Offenbarung grofser, ihm unbekannter Dinge verheifsen wird, um die er sich durch Anrufung Gottes zu bewerben habe, während doch die folgende Verkündung kaum ein hervorstechendes eigenthümliches Moment enthält. Dieſs erklärt sich aber leicht, wenn nur ins Auge gefafst wird, dafs die Schrift durchgängig ein todtes Wissen nicht als Wissen gelten läfst, dafs die Hoffnung der Wiederherstellung an dem natürlichen Menschen, in dem Propheten, wie in allen Gläubigen, einen Feind hatte, der sie zu verdunkeln und zu vernichten strebte, dafs daher die Verheifsung derselben immer neu, das Wort Gottes stets grofs und erhaben war. In dem ersten Theile der Offenbarung nun wird, nachdem die Zerstörung als

unvermeidlich dargestellt, und also alle menschliche Hoffnung abgeschnitten worden, die Wiederherstellung mehr in allgemeinen Ausdrücken geschildert. Im zweiten Theile begegnet der Herr besonders einem doppelten speciellen Kummer der Gläubigen. Die Zeit nahte heran, wo Davids Stamm aufs Tiefste erniedrigt, wo jede Spur seiner früheren Herrlichkeit getilgt werden sollte. Mit ihm schienen die Hoffnungen des Volkes zu Grabe getragen zu werden. Gott selbst hatte diesen Stamm für den Vermittler aller der Gnaden erklärt, die er als König seinem Volke zu erweisen versprochen. Wo blieben nun die Gnaden, wenn der Kanal zerstört worden, durch welchen sie dem Volke zuflossen? Der Tempel, durch Schuld des Volkes in eine Räuberhöhle verwandelt, sollte zerstört werden. An die Existenz des Tempels war aber die Existenz des Levitischen Priesterthums gebunden. Und ging dieſs zu Grunde, wo blieb dann die Vergebung der Sünden, welche im Gesetze an die Vermittelung des Levitischen Priesterthums geknüpft war? Diesen Sorgen und Ängsten begegnete nun der Herr also, dafs er erklärt, in beider Beziehung werde das Vergehen ein Entstehen seyn, aus dem Tode das Leben hervorgehen.

Die Ächtheit dieses Abschnittes ist nach dem Vorgange von Joh. D. Michaelis, der ihn in der Deutschen Übersetzung in Klammern einschloſs, von Jahn angegriffen worden, *vaticc. Mess. p. II. p.* 112. *ff.* Den inneren Grund führen wir für jetzt bloſs an — die Beseitigung auf die Erklärung verschiebend — weil wir seiner bei der Widerlegung des äuſseren Grundes bedürfen. Jahn faſst ihn p. 121. in folgenden Worten zusammen: *argumentum repugnat omnibus Jeremiae et omnium aliorum prophetarum vaticiniis; quae omnia in unico post exilium venturo Davide subsistunt, nec ullum ejusdem successorem, multo minus tantam posterorum Davidis et Levitarum multitudinem memorant, quae sub specie beneficii promittitur, reapse autem populo, cujus sumtibus laute alenda fuisset, gravissimam creasset molestiam.*

Der äufsere Grund ist das Fehlen des Abschnittes in der Alex. Version. Indem man nämlich von der ganz in die Luft gebauten Hypothese einer doppelten Recension der Weissagungen des Jeremias ausgeht, glaubt man durch die Auslassung in der Alex. Version berechtigt zu seyn, anzunehmen, dafs er in der Recension, welcher die LXX. folgten, nicht enthalten war. Nun sind aber die Beweise dafür, dafs die LXX. manches nicht Übersetzte in ihren Handschriften nicht vorfanden, höchst ungenügend. Wo notorisch Nachlässigkeit, Unkenntnifs, Willkühr, gänzlicher Mangel an Klarheit über die Aufgabe eines Übersetzers herrscht, da sind Schlüsse übel angebracht, welche von alledem das Gegentheil voraussetzen (vgl. z. B. die Schlüsse bei Jahn p. 116. ff.). Können wir manchmal den Grund nicht auffinden, der die LXX. zur Auslassung bewog, falls sie das Ausgelassene im Texte vorfanden, was wird dadurch bewiesen? Können wir dieſs von vornherein anders erwarten, da wir uns auf dem Gebiete des Zufalls und Einfalls befinden? Es reicht vollkommen hin, dafs wir bei einer Menge von Stellen die schlechten Gründe nachweisen können, welche sie zur Auslassung, Änderung, Umstellung bewogen, weil diese eben zeigen, dafs wir uns auf dem Gebiete des Zufalls und Einfalls befinden, wo es unvernünftig ist, überall Grund zu verlangen. Zu diesen Stellen gehört nun aber auch die unsrige, so dafs, selbst angenommen, der Grund der Abweichung liege zuweilen in einer abweichenden Recension, unsere Stelle nicht dahin gerechnet, und daher aus ihrer Auslassung nichts gegen ihre Ächtheit geschlossen werden kann. Es bietet sich hier ein doppelter Grund dar. 1. Bedeutende Bestandtheile unserer Weissagung sind schon früher vorgekommen, V. 15. und 16. fast wörtlich, C. 23, 5. 6., V. 20, 25. dem Gedanken nach ganz, den Worten nach zum Theil übereinstimmend C. 31, 35—37. Dafs die LXX. manchmal das früher vorgekommene, unfähig den tieferen Grund der Wiederholung einzusehen, und ihre eigene *incogitantia* auf den Propheten übertragend, blofs deshalb aus-

liefsen, steht fest. 2. In demjenigen, was unserer Stelle eigenthümlich ist, mufste grade der Hauptgedanke, derselbe, den J. D. Michaelis und Jahn gegen die Ächtheit geltend machen, den zur tieferen Auffassung unfähigen LXX. höchst anstöfsig seyn. Eine Vermehrung der Leviten und des Geschlechtes David, wie die Sterne des Himmels und der Sand am Meer, ist ein Gedanke, von dem man den Propheten befreien mufs, er mag ihn gehabt haben oder nicht. Die Auslassung bei den Alexx. zeigt also weiter nichts, als dafs es schon 2000 Jahre vor J. D. Michaelis und Jahn Leute gab, welche sich in den Text ebenso wenig zu finden wufsten, wie diese.

V. 14. Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich erfülle das gute Wort, das ich geredet zum Hause Israel und vom Hause Judah. Man kann das gute Wort allgemeiner fassen von allen Gnadenverheifsungen Gottes an Israel, im Gegensatze gegen das böse Wort, die Drohungen, welche bis jetzt an Israel erfüllt worden, vgl. 1 Regg. 8, 56., wo Salomoh in dem Einweihungsgebete spricht: „gepriesen sey der Herr, welcher gegeben Ruhe seinem Volke Israel nach allem, was er geredet; nicht ist gefallen (das Gegentheil des קוּם) ein Wort von allem seinem Worte, dem guten, das er geredet durch Mosen, seinen Knecht". In Deut. C. 28. werden das Wort, das gute, und das Wort, das böse, zusammengestellt, das erste von V. 1—14., gesegnet, dann nachher, verflucht. Der Mittelpunkt und Kern dieses guten Wortes war dann die Verheifsung an David, durch dessen gerechten Sprofs alle Verheifsungen an Israel ihre Enderfüllung finden sollten. Man kann aber auch annehmen, dafs der Prophet durch das gute Wort diese Verheifsung an David, wie sie von ihm C. 23, 5. 6. wiederholt worden, speciell bezeichne. Diese letztere Annahme ist wohl vorzuziehen, da in V. 15. 16. jene Wieder-

holung angeführt, und V. 17. auf die Grundverheifsung hingedeutet wird.

V. 15. 16. In diesen Tagen und zu dieser Zeit werde ich hervorsprossen lassen dem David einen gerechten Sprofs, und er schaffet Recht und Gerechtigkeit im Lande. In diesen Tagen wird Judah mit Heile begabt und Jerusalem wohnet sicher, und diefs ist der Name, den man ihr geben wird, der Herr unsere Gerechtigkeit. Absichtlich wird hier die Verheifsung in der früheren Form wiederholt, um zu zeigen, dafs sie noch lebe, dafs der ganze Widerstreit des sichtbar Erscheinenden nicht vermöge sie zu nichte zu machen, dafs sie auch im Angesichte der Zerstörung, der tiefsten Erniedrigung der Davidischen Familie, noch Recht behalte. Dem הֲקִימֹתִי wird hier das passendere אַצְמִיחַ substituirt, weil die dort stattfindende Beziehung auf Jojakim wegfällt. Für das dortige Israel steht hier Jerusalem, weil grade Jerusalems Wiederherstellung aus der in V. 4. ff. geschilderten Zerstörung den Gläubigen so schwer zu glauben war. Aus gleichem Grunde legt der Prophet denselben Namen, welchen dort dem Sprofs Davids, hier Jerusalem bei. Dieselbe Stadt, welche jetzt noch unter Gottes Zorne seufzt, soll dereinst noch vom Herrn mit Gerechtigkeit begabt werden.

V. 17. Denn also spricht der Herr: nicht soll ausgerottet werden dem David ein Mann, sitzend auf dem Throne des Hauses Israel. Den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gibt Calvin treffend also an: *locutus est proph. de restitutione ecclesiae; eam doctrinam nunc confirmat, quia promittit regnum una cum sacerdotio perpetuum fore. Continebatur autem salus populi duabus istis partibus. Nam sine rege erant veluti corpus truncum aut mutilum; sine sacerdote mera erat dissipatio. Nam sacerdos erat quasi medius inter deum et populum, rex autem repraesentabat dei personam.* Das: nicht soll ausge-

rottet werden u. s. w., ist einfache Wiederholung der Verheifsung an David, in der Form, in der sie von David selbst in der Anrede an Salomoh kurz vor seinem Tode 1 Regg. 2, 4. und nachher zweimal von Salomoh, 1 Regg. 8, 25., 9, 5. angeführt wird. Dafs das לֹא יִכָּרֵת nicht eine vollkommen ununterbrochene Reihenfolge bezeichnet, dafs es nur den Gegensatz gegen ein Abbrechen für immer bildet, erhellt schon in der Grundverheifsung daraus, dafs Gott sich die Bestrafung der einzelnen abtrünnigen Glieder des Davidischen Stammes vorbehält, bei Jeremias aus der häufig wiederholten Ankündigung der gänzlichen Erniedrigung desselben.

V. 18. Und den Levitischen Priestern soll nicht ausgerottet werden ein Mann vor mir, darbringend Brandopfer und anzündend Speisopfer und verrichtend Schlachtopfer alle Tage. Zum richtigen Verständnifs dieser Worte ist nothwendig das Zurückgehen auf ihre Veranlassung erforderlich. Der Trost erhält seine Erklärung nur aus dem Schmerze. Der Prophet hat es hier nicht etwa mit Gliedern des Stammes Levi zu thun, welche über den Verlust der Prärogativen ihres Stammes trauerten; wäre dieſs, so würde der Buchstabe festgehalten werden müssen; denn nur, wenn dieser beibehalten wird, kann die Verheifsung Trost für solchen Schmerz gewähren. Seine Tröstungen sind vielmehr für alle Gläubigen bestimmt, die über die Vernichtung des Verhältnisses zu Gott klagten, das bisher durch Vermittelung des Stammes Levi bestand. Blieb nun das Verhältnifs nur bestehen, so lag ihnen wenig daran, ob es wie bisher durch den Stamm Levi realisirt wurde. So wie nun der Schmerz, so fafst auch der Trost einzig und allein die Sache ins Auge. Israel behält auch ferner den freien Zugang zu seinem versöhnten Gott, das ist der Grundgedanke. Alles nun, wodurch sich dieser Gedanke geschichtlich bewährte, in welcher Form dieſs auch seyn mochte, ist als unter ihm begriffen zu betrachten. So erhalten wir eine dreifache Erfüllung. 1. In

den Zeiten nach der Rückkehr aus dem Exil bewährte sich der Trost in der Form, in der er hier ausgesprochen wird. Dafs Gott die Wiedererbauung des Tempels zuliefs und beförderte, war eine thatsächliche Erklärung der Wiedereinsetzung des Levitischen Priesterthums in sein Mittleramt. 2. Die höchste Realisirung der Idee des Levitischen Priesterthums geschah durch Christum, der, als Hohenpriester und Mittler, seines Volkes Sünden trug, die Übelthäter vertrat, in dem das Levitische Priesterthum unterging, wie das Saamenkorn im Halme. 3. Durch Christum wurden die Gläubigen selbst Priester, erhielten den freien Zugang zum Vater. — Dafs wir mit Recht diese Unabhängigkeit des Gedankens von der Form behaupten, das erhellt aus folgenden Gründen: 1. Der Prophet ist so durchdrungen von dem Gedanken der die Herrlichkeit des alten Bundes weit überstrahlenden Herrlichkeit des neuen, dafs schon von vornherein nicht angenommen werden darf, er habe bei dem Priesterthume eine ewige Dauer der bisherigen dürftigen Form erwartet. Nur das Wesen ist ihm das bleibende. Man vgl. nur den Abschnitt C. 31. V. 31. ff. Wie geflissentlich hebt er hier den Gedanken hervor, dafs der neue Bund nicht seyn werde wie der alte, wie weist er vom Schatten hin auf den Leib! Besonders aber ist in dieser Beziehung C. 3, 16. ins Auge zu fassen. Dort wird das Aufhören der früheren Dignität der Bundeslade in den stärksten und wiederholtesten Ausdrücken angekündigt. Wie mit der Bundeslade der Tempel, das Levitische Priesterthum, der ganze Opfercultus in der allerengsten, unzertrennlichsten Verbindung stehe, so dafs mit ihr alles dieses fallen mufs, sahen wir schon. 2. Einen ganz unwiderleglichen Beweis liefert hier V. 22., der als eine Erklärung des Propheten selbst darüber, wie er verstanden werden will, betrachtet werden mufs. Hier nun wird als Bestandtheil der in unserem Verse verheifsenen beständigen Annahme des Stammes Levi die Verwandlung aller Nachkommen Abrahams in Leviten verheifsen. Dieis zeigt deutlich, dafs auch in unserm Verse die

Levi-

Leviten nicht als fleischliche Nachkommen Levis, sondern nur in Bezug auf ihren Beruf und ihre Bestimmung in Betracht kommen können. 3. Als der älteste und authentische Ausleger des Jeremias ist Sacharjah zu betrachten. Bei ihm nun, der die Beseitigung derselben Sorge, welcher Jeremias hier begegnet, sich besonders angelegen seyn läfst, treten die beiden ersten unter den drei bei Jeremias in der Einheit der Idee befafsten Momenten gesondert hervor, doch also, dafs die verbindende Einheit der Idee darüber nicht zurücktritt. Cap. 3. versichert Gott dem Volke, er wolle, ungeachtet der Gröfse seiner Sünden, nicht nur nach wie vor das Amt des Hohenpriesters bestehen lassen, und seine Vermittelung annehmen, sondern auch dereinst den wahren Hohenpriester senden, der eine vollkommne, immerwährende Versöhnung stiften werde (vgl. Th. 2. p. 33. ff.). In V. 8. werden der Hohenpriester und seine Collegen im priesterlichen Amte als Vorbilder Christi bezeichnet, insofern als dieser, die Verzweifelung des Volkes an Gottes Gnade aufs tiefste beschämend, die von jenen nur unvollkommen gewährte Entsündigung und Versöhnung vollkommen bewirken werde. In Cap. 4. wird der priesterliche Stand neben dem königlichen als eins der beiden Ölkinder, der beiden Gesalbten des Herrn, deren Salbung immer bleibe, bezeichnet, vgl. S. 58., und dafs auch hier nur der Schatten dem Levitischen Hohenpriesterthum, der Leib Christo angehöre, zeigt C. 6, 13. (vgl. S. 77.), wo der Messias als der wahre Hohenpriester und König zugleich erscheint. 4. Es fehlt auch sonst nicht an sicheren Beispielen, in denen nur die Idee des Priesterthums ins Auge gefafst, von der eigenthümlichen Form seiner Erscheinung unter dem A. B. abgesehen wird. Dahin gehört Jes. 61, 6., wo es in Bezug auf ganz Israel heifst: „und ihr werdet Priester Jehovahs genannt werden, Diener unseres Gottes wird man euch sagen". Hier wird die Verwandlung von ganz Israel in den Stamm Levi angekündigt; denn dafs man nicht etwa geltend machen dürfe, dafs hier nur im Allgemeinen von Priestern, bei Jerem.

von Levitischen Priestern die Rede sey, zeigt die zweite Stelle C. 66, 21.: „Und auch aus ihnen will ich nehmen zu Levitischen Priestern, spricht der Herr". Ob man unter den Brüdern, auf die sich das: aus ihnen, bezieht, hier die Heiden versteht, wie Vitringa und Gesen., oder die in der Verbannung befindlichen Israeliten, macht für unsern Zweck keinen Unterschied. Denn auch wenn man die letztere Beziehung annimmt, so ist doch das gewifs, dafs zu Levitischen Priestern solche genommen werden sollen, die nicht von Levi abstammten. Aufserdem fand kein Nehmen, keine besondere göttliche Gnade statt. — Nachdem wir also den Sinn der auf das Levitische Priesterthum bezüglichen Verheifsung bestimmt haben, wird es nicht schwer seyn, auch bei der Verheifsung in Bezug auf den Stamm David das Richtige zu treffen. Auch hier findet ein dreifaches Moment statt. 1. Sie bewährte sich in den Zeiten unmittelbar nach dem Exil, wo Serubabel, ein Sprofs des Davidischen Stammes, Vermittler der Gnaden wurde, die Gott als König seinem Volke zuwandte. In gewissem Sinne gehört auch diejenige Gnade hieher, die Gott später in seiner Eigenschaft als König durch bürgerliche Obern dem Volke erwies, die nicht aus dem Davidischen Stamme waren. Denn da dem Davidischen Stamme für immer die Herrschaft übertragen war, so können diese nur als in ihn hineingepfropft, als Stellvertreter und Viceregenten betrachtet werden — ungefähr so, wie der Segen, der dem Volke durch des Nichtpriesters Samuel Priesterthum zu Theil wurde, als mitbegriffen zu betrachten ist unter die Verheifsung in Bezug auf den Stamm Levi. Was Gott durch jene Obern gewährte, das geschah ja nur um des Davidischen Stammes willen, der für immer zum Canal seiner königlichen Segnungen bestimmt war. Wäre das Reich Davids zu Ende gewesen, so würde er auch diese Regenten und das ihnen ertheilte Heil dem Volke nicht gegeben haben, wie diefs die Vergleichung der Zeiten nach der Thronbesteigung des grofsen Helden aus

Davids Stamme deutlich zeigt, wo, weil keine Repräsentation des nun wieder in alle Ewigkeit selbstregierenden Davidischen Stammes mehr stattfinden kann, nun auch jede Spur der königlichen Gnade Gottes in Erweckung anderer Regenten wegfiel. An unserer Stelle aber würde die Aussonderung des im strengsten Sinne nicht dahin Gehörigen um so weniger passend seyn, da hier die Verheifsung an David nicht in Beziehung auf ihn und in Beziehung auf sein Geschlecht betrachtet wird, sondern einzig und allein in Beziehung auf das Volk, da also hier die Erweisung der königlichen Gnade Gottes den Mittelpunkt bildet, der Stamm Davids nur insofern in Betracht kommt, als er zum Vermittler dieser königlichen Gnade bestimmt war. 2. Sie bewährte sich in Christo, und dafs der Prophet diese Bewährung vorzugsweise im Auge hatte, zeigt V. 15. und 16. Beide Momente werden auch von Sacharjah in C. 4. mit einander verbunden. 3. Sie bewährte sich in der Erhebung der ganzen wahren Nachkommenschaft Abrahams zur königlichen Würde durch Christum. Dieser stärkste Gegensatz gegen die Verzweifelung — die Verzweifelung: es ist kein König in Israel; der Trost: ganz Israel eitel Könige — wird in V. 22. ausdrücklich hervorgehoben. — Noch bemerken wir, dafs man nicht etwa, wie gewöhnlich geschieht, übersetzen darf: den Priestern und Leviten, sondern, wie auch Jes. 66, 21., den Levitischen Priestern. Das: Levitische, wird hinzugesetzt, um den Gedanken zu beseitigen, es sey hier vielleicht von Priestern im uneigentlichen Sinne, Rittern von der traurigen Gestalt, die Rede; es dient also demselben Zwecke wie das: er herrscht als König, in C. 23, 5. — In Bezug auf die Opfer darf man nicht etwa mit den älteren Ausll. annehmen, es sey hier gradezu von geistlichen Opfern die Rede, vielmehr ist das Richtige, dafs der Prophet das Wesen in seiner bisherigen Form darstellt, in und mit der es nun bald für eine Zeitlang verloren gehen sollte, ohne, da er es allein mit dem Wesen zu thun hat, irgend etwas darüber auszusagen, ob diefs Wesen in Zu-

kunft wieder in derselben Form erstehen, und ob es für immer fortbestehen sollte. Die Geschichte bejahte das erstere und verneinte das zweite, und dafs auch der Prophet dasselbe auf Befragen verneint haben würde, geht unwidersprechlich aus C. 3, 16. hervor. Wie sehr man übrigens schon unter dem A. B. bei den Opfern Wesen und Form von einander zu scheiden, die letztere als das blofs Zufällige zu erkennen wufste, das zeigen Stellen, wie Hos. 14, 3.: „nehmet mit euch Worte, und kehret zurück zum Herrn und sprechet zu ihm: alle Schuld nimm und gib Gutes, und vergelten wollen wir dir Stiere, unsere Lippen". Hier erscheint als das Wesen des Dankopfers der Dank, und zwar so vollkommen, dafs das Dankopfer, die Stiere, ganz da ist, wo nur der Dank, die Lippen. Das äussere Opfer ist nur das Gefäfs, worin die Gabe Gott dargebracht wird. Dann Psalm 50, 14., im Gegensatze gegen die blofs äufserlichen Opfer: „opfere Gott Dank", Mal. 1, 11. u. v. a. St.

V. 19. Und es geschah das Wort des Herrn zu Jeremias und sprach: also spricht der Herr, wenn ihr zu nichte machen werdet meinen Bund, den Tag, und meinen Bund, die Nacht, also dafs nicht mehr Tag und Nacht wird zu seiner Zeit, V. 21. so soll auch zu nichte werden mein Bund mit David, meinem Knechte, dafs er nicht habe einen, der herrscht auf seinem Throne, und mit den Levitischen Priestern, meinen Dienern. Der Gedanke ist schon zu 31, 35. ff. erläutert worden. Das תֻּפַר steht äufserst significant. Calvin: *oblique perstringit populi malitiam, quia quantum in Judaeis erat obstreperis suis vocibus pessumdabant foedus dei. — — haec igitur incredulitas notatur cum dicit proph.: quorsum istae vestrae querimoniae? — perinde est ac si velletis solem et lunam detrahere de coelo et tollere discrimen inter dies et noctes, et evertere totius naturae legem, quia ego idem deus, qui volui noctem diei succedere et diem nocti, etiam promisi etc.* Das הַיּוֹם und das

הַלַּיְלָה sind Appos. zu: meinen Bund. Der Tag und die Nacht in ihrem stets regelmäfsigen Wechsel sind der Bund, von dem hier die Rede ist. Das יוֹמָם וָלַיְלָה, Tages und Nachts, täglich und nächtlich, für: *tempus diurnum et nocturnum*. Das Bündnifs, בְּרִית, steht hier nicht etwa in der Bedeutung *stabilis ordinatio*, auch ist es nicht mit dem Tage und der Nacht als geschlossen zu denken; diese sind vielmehr die Bundesgüter; Gott, der sie ertheilt, und alles was damit zusammenhängt, dafs die Sonne bei Tage leuchtet und der Mond bei Nacht, schliefst durch diese Ertheilung nach der früher gegebenen Erörterung (zu 31, 32.) einen Bund mit den Menschen; er verpflichtet sie durch das unverbrüchliche Halten der Naturordnung zur unverbrüchlichen Haltung der sittlichen Ordnung. Diefs tritt deutlich hervor, als nach der Sündfluth der Naturbund von neuem geschlossen, die Unverbrüchlichkeit desselben von neuem festgestellt wird, vgl. Gen. 9, 9.: „siehe, ich errichte meinen Bund mit euch und mit eurem Samen nach euch". 8, 22.: „ferner sollen alle Tage der Erde Saat und Erndte, und Hitze und Kälte, und Sommer und Herbst, und Tag und Nacht nicht aufhören". An diese Bundesverheifsungen werden dann Bundesgesetze, Verpflichtungen geknüpft, welche der Bund auferlegt. Diesem allen Menschen gemeinsamen, zu Noahs Zeit nicht zuerst geschlossenen, sondern nur erneuerten Naturbund nun steht der Israel allein eigenthümliche Gnadenbund ganz gleich. Behaupten, dafs der letztere zu nichte sey, heifst nichts anderes, als Sonne und Mond vom Himmel reifsen wollen. Es ist ja ein und derselbe Gott, der beide Bündnisse geschlossen.

V. 22. Wie nicht gezählt wird das Heer des Himmels und nicht gemessen der Sand am Meere, also werde ich mehren den Samen Davids, meines Knechtes, und die Leviten, die mir dienen. Schon an und für sich betrachtet, schliefst die buchstäbliche Auffassung des Verses eine Ungereimtheit in sich. Eine solche Meh-

rung der leiblichen Familie Davids liegt aufser den Grenzen der Möglichkeit, und wäre dieſs auch nicht, so würde doch dieselbe, so wie die gleiche Mehrung der Leviten, nicht die Natur einer Verheifsung, sondern die einer Drohung haben. Auf jeden Fall würde der Trost in gar keiner Beziehung auf den Schmerz stehen. Denn dieser bezog sich nicht auf die Zahl der Nachkommen Davids und der Leviten, sondern auf ihre, und in ihnen des Volkes gnädige Annahme bei Gott, die mit der Zahl gar nichts zu thun hat. Dazu kommt aber noch ein anderer Grund. Unverkennbar ist die wörtliche Beziehung auf die Verheifsungen an Abraham, Gen. 15, 5., 22, 17. Gehen nun diese auf ganz Israel, und werden sie dagegen hier auf das Geschlecht Davids und auf die Leviten übertragen, so ist dadurch hinreichend angedeutet, dafs ganz Israel in das Geschlecht Davids und den Stamm Levi verwandelt werden soll. Dieser Gedanke darf uns hier nicht befremden. Er hat seine Grundlage im Gesetze selbst. Es wird hier nur verkündet, dafs die schon im Gesetze vorliegende, bisher aber nur sehr unvollkommen realisirte Bestimmung des Bundesvolkes dereinst vollkommen realisirt werden soll. Gott sagt Exod. 19, 6. von Israel: „ihr werdet mir seyn ein Königreich von Priestern, מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים". Also zuerst ein Königreich. Das Wesen eines Königreiches ist, keine andere Macht über sich zu haben, als die göttliche. Dieſs fand bei dem Bundesvolke immer so lange sich vor, als es nicht durch seine Schuld freiwillig in eine sittliche Knechtschaft von der Welt gerathen war. Die äufsere Knechtschaft war immer nur ein Wiederschein der inneren, traf nie das Bundesvolk als solches, sondern immer nur das Bundesvolk, sofern es der Welt gleich geworden war. Und auch wenn dieſs unnatürliche Verhältnifs eintrat, ging für den Einzelnen, der sich im Bewufstseyn, theuer erkauft zu seyn, von der Knechtschaft der Welt innerlich freigehalten, diese hohe Würde nicht verloren. Wenn auch in Ketten und Banden, so blieben sie doch in höherer Beziehung frei; Welt,

Sünde, Tod und Hölle konnten ihnen nichts anhaben; ja sie wurden, bei allem äufseren Scheine des Sieges, doch in Wahrheit von ihnen beherrscht, und selbst ihre äufsere Knechtschaft war, tiefer betrachtet, Zeichen ihrer Herrschaft. Denn das Gesetz des Herrn der Heerschaaren war in ihren Eingeweiden, es war das lebendige Princip ihres Daseyns, und nach diesem Gesetze wurde die ganze Welt regiert, nach diesem Gesetze erfolgte auch ihres Volkes Knechtschaft. Sie waren also Gottes Mitregenten, und herrschten als solche über ihre Herrscher. — Alle einzelnen Glieder dieses Königreiches, das aus lauter Königen besteht, sollten zugleich Priester seyn. Damit war schon ausgesagt, dafs das später eingesetzte Levitische Priesterthum nicht die Bedeutung haben konnte, wie das Priesterthum bei andern Völkern des Alterthums, wo Priester und Volk in einem absoluten, durch nichts vermittelten Gegensatze standen, wo die Priester allein es waren, die in einem unmittelbaren Verhältnisse zu Gott standen. Es war damit ausgesagt, dafs die Priester — nach der einen Seite hin; in anderer Beziehung waren sie Vorbilder und Abschattungen Christi — nur übertragene Rechte besafsen, dafs sie Repräsentanten des Volkes waren, dafs also dereinst ihre Vermittlung ganz schwinden konnte. Und damit diefs dem Volke stets in lebendigem Bewufstseyn bliebe, damit es erkännte, dafs es der eigentliche Träger der priesterlichen Würde war, blieb ihm auch nach Einsetzung des Levitischen Priesterthums diejenige priesterliche Function, welche die Wurzel und Grundlage aller übrigen bildete, die Schlachtung des Bundesopfers, des Paschahlammes, was den Mittelpunkt aller übrigen Opfer bildete, die ihm nur als Ergänzung dienten. Dafs auch unter dem A. B. diese Bedeutung des Paschahritus richtig erkannt wurde, zeigt Philo, *de vita Mos. p.* 686. Frfr.: „Bei dem Paschah bringen nicht etwa die Laien die Opferthiere zum Altar und opfern sie die Priester, sondern nach der Vorschrift des Gesetzes übt das ganze Volk priesterliche Functionen, indem jeder für seinen

Theil die betreffenden Opfer darbringt". — So haben wir also hier die höchste Vollendung des Trostes für das trauernde Bundesvolk vor uns. Nicht blofs seinen König, seine Priester soll es zurück erhalten, nein, es soll ganz in ein königliches und priesterliches Geschlecht verwandelt werden. Der Sache nach war diefs schon, was nicht übersehen werden darf, in der Verheifsung an Abraham enthalten. Dafs diese sich nicht auf eine grofse Menge leiblicher Nachkommen *tales quales* bezieht, dafs sie vielmehr nur auf solche Söhne Abrahams geht, welche zugleich Söhne Gottes, also ein königliches und priesterliches Geschlecht, waren, haben wir schon S. 50. ff. nachgewiesen. — Sehen wir nun auf die Erfüllung, so bietet sich uns vor allem die Stelle 1 Petr. 2, 9. dar: *ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτὸν, βασίλειον ἱεράτευμα* u. s. w. Hier erscheint die Stelle des Exod. als eine Weissagung, die erst in der Gegenwart in Erfüllung gegangen. Israel ist jetzt geworden, was es seiner Bestimmung nach immer seyn sollte, eine königliche Priesterschaar, Priester, welche zugleich königliche Natur und Wesen haben. Was jetzt schon im Keime vollkommen vorhanden ist, das soll dereinst in vollkommner Entwickelung hervortreten nach Apoc. 5, 10.: *καὶ ἐποίησας ἡμᾶς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς.* Die Gläubigen werden, wenn die Sünde in ihnen ausgetilgt ist, den freiesten Zugang zu Gott haben; sie werden, wenn sein Wille der ihrige geworden, und wenn zugleich seine Herrschaft über die ganze Welt sichtbarer hervortritt, unbedingt mit ihm herrschen. Wie diese ihre Würde in Christo wurzelt, das zeigt Apoc. 1, 5. 6., wo das *καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν* (A. *βασιλεῖς καὶ*), *ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ* in enger Beziehung steht auf das *ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς*, und auf das *καὶ λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ.* — Das אֲשֶׁר kann nicht sowie bedeuten, es bezeichnet vielmehr blofs im Allgemeinen die Beziehung dieses Satzes zu dem vorhergehenden: in Bezug hierauf; und das zu Vergleichende wird dann neben-

einandergestellt und durch das bloſse כֵּן als zu vergleichend bezeichnet: nicht wird gezählt — also.

V. 23. Und das Wort des Herrn kam an Jeremias und sprach: V. 24. siehest du nicht, was dieses Volk redet und spricht: die beiden Geschlechter, die der Herr erwählt hat, die hat er nun verworfen, und mein Volk verachten sie, daſs es noch ein Volk sey vor ihnen. Es ist kaum zu begreifen, wie die neueren Ausll. behaupten können, unter diesem Volke seyen nicht die Israeliten, sondern die Heiden, die Ägypter oder die Chaldäer zu verstehen. Dabei wird übersehen, daſs der Prophet hier ganz dieselben im Auge hat, wie im ganzen übrigen Abschnitte, und wie durchgängig in diesen Capp., solche unter Israel, — und dazu gehörten mehr oder weniger alle, auch die Gläubigsten — die, weil sie Israel darnieder liegen sahen, für immer an seinem Heile verzweifelten, und zwar groſsentheils so, daſs sie dieser Verzweifelung einen guten Anstrich, den der Demuth gaben. Das Volk habe sich so gegen Gott versündigt, daſs Gott aller seiner Verpflichtungen ledig sey, und es gar nicht wieder annehmen könne. Ihnen zeigt der Prophet, daſs ein solcher Gedanke, bei allem guten Anscheine, doch eine Gotteslästerung sey. Jede Verzweifelung erniedrigt Gott zum Götzen, zur Creatur. Der Glaube hält sich an das Wort, an die Verheiſsung; er spricht: ob bei uns ist der Sünden viel, bei Gott ist viel mehr Gnade. Sowahr als Gott stets Gott bleibt, sowahr sein Volk stets sein Volk. Er züchtigt es wohl, aber er übergibt es dem Tode nicht. Man beachte nur allein das תָּפֵרוּ in V. 20. Das: dieses Volk, ist verächtlich. Der Prophet deutet an, daſs, wer solche Reden führe, dadurch aus dem Volke Gottes heraustrete. Die beiden Geschlechter sind Judah und Israel. Von diesen war der Sache nach auch im Vorhergehenden die Rede gewesen; denn von der Erwählung oder Verwerfung des Stammes Levi und des Geschlechtes David war nur insofern gehandelt worden, als sie zu der Erwählung

oder Verwerfung des Volkes in Beziehung standen, so dafs also hier nur, mit Rücksicht auf die Schwerhörigkeit des Kleinglaubens und der Verzagtheit, dieselbe Sache in verschiedener Form wiederholt wird. Das: die hat er verworfen, war in gewissem Sinne richtig, aber nicht in dem der Redenden. Diese behaupteten im Gegensatze gegen die Erwählung eine Verwerfung für immer, was soviel war, als behaupten, Jehovah, der Seyende, der Unveränderliche, sey nicht mehr Jehovah; er sey ein Mensch, dafs er lüge, und ein Menschensohn, dafs ihn gereue. So wahr Gott Jehovah, so wahr auch ἀμεταμέλητα τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ, Röm. 11, 29. Das: mein Volk, macht darauf aufmerksam, wie sie in Israel Gott verachten. Über den Gegensatz des mein Volk, und des ein Volk, vgl. zu 31, 36.

V. 25. Also spricht der Herr: wenn nicht mein Bund täglich und nächtlich, wenn ich die Satzungen des Himmels und der Erde nicht festgesetzt habe, vgl. V. 20. Der Bund täglich und nächtlich, der Bund, welcher sich auf die beständige und regelmäfsige Abwechselung der Tages- und der Nachtzeit bezieht. Die Satzungen des Himmels und der Erde bezeichnen den ganzen Naturlauf — besonders die Verhältnisse von Sonne, Mond und Sternen zur Erde, vgl. 31, 35. —, sofern derselbe ein durch Gottes Ordnung geregelter, und also ein dauernder ist.

V. 26. So will ich auch den Samen Jakobs und Davids, meines Knechtes, verwerfen, dafs ich nicht nehme ferner aus seinem Samen Herrscher über den Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs. Denn wenden will ich ihr Gefängnifs und mich ihrer erbarmen. Die Verwerfung des Samens Jakob und des Samens David ist unzertrennlich miteinander verbunden. Denn da durch die Verheifsung an David das Reich für immer an sein Geschlecht gebunden worden, so war, wenn David nicht mehr Gottes Knecht, auch Israel nicht mehr Gottes Volk, und überhaupt

kein Volk mehr. Der Plur. מִשְׁלָחִים erklärt sich daraus, dafs es hier nicht auf die Zahl, sondern nur auf das dafs ankam, vgl. zu 23, 4., zugleich aber auch zu V. 18. Dafs der Prophet, wenigstens vorzugsweise, das Wiederaufleben der Davidischen Herrschaft in dem Messias vor Augen hat, ist ohne Zweifel. Die Aufzählung der drei Patriarchen ruft die ganze Reihe der ihnen ertheilten Verheifsungen ins Gedächtnifs zurück. Das Wenden des Gefängnisses bezeichnet hier, wie immer, die *restitutio in integrum* — das Gefängnifs Bild des Elendes — nicht die Zurückführung aus der Gefangenschaft.

Der Prophet Ezechiel.

Vorbemerkungen.

Wir müssen zu Ende eilen, da wir die Grenzen schon weit überschritten, und uns daher namentlich in den Vorbemerkungen zu Ezechiel sehr kurz fassen. Dieſs können wir aber auch um so eher, da die Zeitverhältnisse, unter denen er auftrat, schon in den Vorbemerkungen zu Jeremias ausführlich dargestellt worden sind. Ezechiel war dieses Propheten jüngerer Zeitgenosse. Er wurde bei der ersten groſsen Deportation unter Jojachin ins Exil weggeführt, erhielt seinen Wohnsitz am Chaboras, und trat dort in der Mitte der Exulanten im 7ten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems als Prophet auf. Diesem Zeitverhältniſs zu Jeremias ist das Sachverhältniſs zu ihm angemessen. Ezechiel lehnt sich durchweg an ihn an, was die spätere Sage (vgl. Bertholdt IV. p. 1479.) veranlaſst zu haben scheint, daſs er *amanuensis* des Jeremias gewesen. Diese Abhängigkeit kann bei der höchst selbstständigen Individualität des Ezechiel nur als eine freiwillige gedacht werden. Er wollte hinweisen auf das gemeinschaftliche Fundament seiner Thätigkeit und der des älteren Knechtes Gottes, auf die wesentliche Einheit von Gottes Wort, bei aller individuellen Verschiedenheit der menschlichen Werkzeuge, die es aussprechen.

Der Wirkungskreis des Ezechiel war ein sehr wichtiger. Ihm war im Ganzen ein besserer Boden angewiesen, wie dem

Jeremias. Durch göttliche Fügung war gerade der bessere Theil der Nation ins Exil weggeführt worden, was sich, auf die menschlichen Ursachen gesehen, wohl so erklärt, dafs die Gottlosen, welche der Weissagungen der Propheten spotteten, alles aufboten, um die Erlaubnifs zu erhalten, im Vaterlande zu bleiben, während die Gottesfürchtigen, erkennend, dafs der Untergang der Stadt ein unabwendbarer sey, die unerläfsliche Bedingung der Herstellung, gern und willig der ersten Aufforderung Folge leisteten, und freudig in den Tod eingingen, der die alleinige Pforte zum Leben war. Diefs Verhältnifs der Exulanten zu den Zurückgebliebenen erhellt besonders aus Jeremias C. 24. Die ersteren werden von ihm als die Pflanzschule, als die Hoffnung des Reiches Gottes bezeichnet. Indessen war der Unterschied doch immer nur ein relativer. Auch des Ezechiel Stirne mufste Gott machen wie Demant, härter als Felsen, damit er sich nicht vor ihnen fürchtete, und nicht bebte vor ihrem Angesichte; denn ein ungehorsames Volk waren sie (3, 9.). Manche Gottlose waren doch wider ihren Willen mit weggeführt worden, und auch die Gottesfürchtigen hatten unter einem Volke unreiner Lippen gewohnt, und durch das Überhandnehmen der Ungerechtigkeit war ihre Liebe erkaltet. Manche Versuchungen umgaben die Schwachen, und drohten die Hoffnung des Reiches Gottes zu vereiteln. Sie waren auf einmal mitten in die Heidenwelt gestellt, und der abgöttische Zeitgeist drang mit furchtbarer Gewalt auf sie ein. Das längst angekündigte Gericht über Judäa zögerte; das Reich des Zedekias schien ganz befestigt zu seyn; die Verbindung mit der Ägyptischen Macht gewährte die Hoffnung auf gänzliche Herstellung; die Volksverführer in Jerusalem liefsen die Exulanten nicht aufser Augen, und fanden unter ihnen selbst willige Beistände; allerhand menschliche Hoffnungen wurden rege; bald, dachte man, würde Rückkehr ins Vaterland wieder frei stehen, und an diesen Gedanken schlofs sich sogleich der andere, dazu mitzuwirken. Gelangte diese Gesin-

nung zur Herrschaft, so war Gottes Zweck, der sie weggeschickt in das Land der Chaldäer zum Guten, vereitelt; so lange sie noch darauf ausgingen, menschliche Wege der Errettung zu suchen, konnten sie nicht mit Ernst den göttlichen Weg verfolgen, der durch die Buſse hindurchführte. Zum Herrn zurückzukehren, das war ihre Aufgabe; in dieser Rückkehr war die Rückkehr zu ihrem Lande eingeschlossen, sowahr als dieſs Land das Land des Herrn war. Auch diejenigen, welche sich von solchen groben Befleckungen frei erhielten, wankten doch, und bedurften der Stärkung. Es sprach so Vieles dafür, daſs Gott ihrer ganz vergessen habe; sie waren vom Heiligthum ganz abgeschnitten, und wohnten im fremden Lande; ihre Brüder, im Besitze des heiligen Landes und des Tempels, erhoben sich wider sie mit stolzer Verachtung, indem sie den Besitz als den thatsächlichen Beweis des Rechtes betrachteten. So waren sie der Verzweiflung nahe. — Da fing der Herr an, sein den Exulanten durch Jeremias Cap. 24. gegebenes gutes Wort zu erfüllen, indem er den Ezechiel in ihrer Mitte aufstehen lieſs, der wie eine Posaune seine Stimme erhob, und Israel seine Missethat anzeigte, dessen Wort wie ein Dreschschlitten über alle jene süſsen Träume und Entwürfe einherfuhr und sie zu Staub zermalmte, dessen ganze Erscheinung den kräftigsten Beweis lieferte, daſs der Herr noch unter seinem Volke sey, der selbst ein Tempel des Herrn war, vor dem der Scheintempel, der noch zu Jerusalem auf kurze Zeit stand, in sein Nichts zurücksank, ein geistlicher Simson, der mit kräftigem Arme die Säulen des Götzentempels ergriff und ihn zu Boden schmetterte, eine gewaltige, gigantische Natur, die eben dadurch geeignet war, den Babylonischen Zeitgeist, der sich in gewaltigen, gigantischen, grotesken Formen gefiel, wirksam zu bekämpfen, allein stehend, aber einem Hundert von Prophetenschülern gleich geltend. Wie bedeutend sein Einfluſs war, das sehen wir daraus, daſs die Ältesten des Volkes sich in seinem Hause zu versammeln pflegten, um das Wort des

Herrn durch ihn zu vernehmen, ein Zeichen der förmlichen und öffentlichen Anerkennung seiner geistlichen Würde in der Colonie.

Unter den Hülfsmitteln sind zu nennen: der Commentar von Calvin, der sich nur über die ersten 20 Capp. erstreckt; der von Pradus und Villalpandus, Rom 1596 — 1604. 3 Bde. Fol., der für seine Zeit wirklich ausgezeichnet ist, und auch jetzt noch, besonders als Sammlung der älteren Erklärungen, brauchbar; der Commentar von Venema, nach seinem Tode herausgegeben von Verschuir, 2 Bde. 4to. 1790. 91. (nicht, wie Bertholdt und De Wette anführen, blofs t. I.), der die anderen Arbeiten des Verf. an Willkührlichkeit noch fast überbietet, aber doch, da bei einem so sehr vernachläfsigten Buche auch der Goldsand ausgewaschen werden mufs, nicht zu übersehen; endlich der Commentar von Rosenmüller, der sich vor denen über andere Bücher zu seinem Vortheile auszeichnet, und einiges Eigenthümliche hat.

Der Abschnitt Cap. 11. V. 14—21.

Er gehört dem gröfseren Ganzen C. 8 — 11. an. Im 6ten Jahre nach der Wegführung des Jojachin, welches zugleich das 6te Jahr vor der Zerstörung war, sind die Ältesten der Colonie bei dem Propheten versammelt, harrend, dafs der Herr durch ihn ein Wort an sie ergehen lasse. Was diesen ihren Wunsch veranlafst, und worüber sie Aufschlufs verlangen, das sehen wir aus der Weissagung selbst, besonders aus Cap. 11. Dafs Gottes Gerechtigkeit sich nicht so schnell, wie sie erwarteten, in der Zerstörung Jerusalems äufserte, machte sie an ihrer eignen Führung irre, um so mehr, da die Bewohner Jerusalems, auf den Besitz des Heiligthums pochend, über sie triumphirten. Der Prophet nun wird im Geiste nach Jerusalem versetzt. Dort wird ihm zuerst ein Überblick über die Gröfse

und Schwere ihrer Sünden gewährt. Diese erscheinen als concentrirt in und vor dem Tempel (vgl. zu Am. 9, 1.), und als ihre Hauptträger die Obern des Volkes *in corpore*, die 70 Ältesten, und die 25 Fürsten, die einen stehend am nördlichen Thore des Tempels, die andern am östlichen, und dort nicht etwa den Herrn, sondern ihre Götzen anbetend, im merkwürdigen Gegensatze gegen die Obern der Gefangenen, welche den Herrn in seinem Diener suchen. Der Contrast der Idee und der Wirklichkeit prägt sich ab in dem Verhältnisse des Namens des Einen unter den 70, wahrscheinlich des vornehmsten unter ihnen, Jasanjah, und seines Thuns. Er, Gottvernimmt, spricht mit den Seinigen (V. 12.): Jehovah sieht uns nicht; Jehovah hat das Land verlassen. — Der Darstellung der Sünde folgt die der Strafe, deren Gewifsheit und deren Gröfse schon aus der ersteren feststeht, von C. 9, 1. ff. Sie folgt genau der Ordnung der Sünde. Der Prophet sieht, wie die rächenden Engel, an ihrer Spitze der Engel des Herrn, abgesandt von dem über der Bundeslade thronenden Jehovah, zum Zeichen, dafs das Gericht ein theokratisches sey, ihr Werk an den Ältesten beginnen, die vor dem Nordthore waren, den 70, wie sie dann hinausgehen, und in der Stadt schlagen, wie endlich sich die Herrlichkeit des Herrn aus dem Allerheiligsten in das Thor gegen Osten, das Hauptthor, nach dem Ölberge zu, begibt, um dort die 25 zu richten, und dann ganz von der entheiligten Jerusalem zu weichen. Schon liegt die Axt an der Wurzel der Volkshäupter, und noch hört der Prophet sie verwegene Reden führen. Es ist nicht nahe, Häuser zu bauen, sagen sie (11, 2.), sie ist der Topf, und wir sind das Fleisch. Sie spotten also der Reden der Propheten, nach denen der Weg zum Bauen durch die Zerstörung hindurchging — was einmal zerstört ist, das wird so leicht nicht wieder gebaut; statt uns durch solche schwärmerische Hoffnungen bethören zu lassen, wollen wir lieber behalten was wir haben; nichts, kein Mensch und kein Gott, soll uns aus dem Besitze Jerusalems

ver-

vertreiben. Sie und wir gehören unzertrennlich zusammen. Der Prophet erhält den Auftrag, diese Frechheit mit Worten zu bestrafen, und noch hat er seine Rede nicht beendet, da folgt (natürlich in der Vision, in der ideellen Wirklichkeit) dem Worte die That. Das göttliche Gericht beginnt, und zuerst sinkt Platjah, der Sohn Benajas, unter den Streichen des Herrn darnieder. Wie bei der Sünde, so läfst auch bei der Strafe der Prophet das Wesen durch den Namen in die Erscheinung treten. Der „Gott vernimmt", spricht: Gott vernimmt nicht, Gegensatz der Idee und der Wirklichkeit in Bezug auf das Betragen; der „Gott rettet", Sohn des „Gott baut", geht rettungslos unter und sinkt zusammen, der aus diesem ersten Gegensatze nothwendig folgende Gegensatz der Idee und der Wirklichkeit in Bezug auf das Ergehen. Der Prophet erkennt diesen Gegensatz, sieht ein, dafs in Platjah, dem Sohne Benajahs, dieser nicht als Individuum, sondern als Typus des ganzen Volkes zu Grunde geht. Von Mitleid ergriffen, wirft er sich auf sein Angesicht und schreit laut: ach Herr, willst du zu nichte machen den Rest Israels (11, 13.), soll der Name Platjah fortan eine Lüge seyn?

Daran schliefst sich nun unser Abschnitt. Der Herr antwortet: nicht jener frechen Sünder solle er sich annehmen, die jetzt in Jerusalem den Meister spielten; diese, obgleich von Israel, seyen doch nicht Israel; die Seelen, die schon längst ausgerottet seyen aus Israel, müssen nun auch äufserlich ausgerottet werden. Gegenstand seiner Fürbitte, seines Mittleramtes, seyen, weil allein Kinder Gottes, allein seine Brüder, die Weggeführten, sie, das einzig wahre Israel, über das sich das Scheinisrael in Jerusalem mit hochmüthiger Verachtung erhebe. Seiner werde sich der Herr mit treuer Liebe annehmen; schon während ihres kurzen Aufenthalts im Lande der Heiden werde er ihr Heiligthum seyn, ihnen wahrhaft dasjenige gewähren, was jene, denen blofs die Schale ohne Kern geblieben, zu besitzen wähnten. Er werde sie dann ins Vaterland zu-

rückführen, ihnen die Gaben seines Geistes ertheilen, und sie im vollsten Sinne zu seinem Volke machen. Wehe aber den Heuchlern und Abtrünnigen auch unter ihnen!

Nun sieht der Prophet sich noch die Herrlichkeit des Herrn von Jerusalem ganz entfernen; denn der Herr hat sein einziges Geschäft, was er dort als Bundesgott noch hatte, das Gericht, vollendet. Die Vision ist zu Ende und der Prophet theilt den Häuptern der Colonie ihren Inhalt mit.

V. 14. Und es kam das Wort des Herrn an mich und sprach: V. 15. du Menschensohn, deine Brüder, deine Brüder sind die Männer deines Loskaufs, und das ganze Haus Israels, das ganze, sic, zu denen die Bewohner Jerusalems sprechen: Fern ihr vom Herrn! uns ist gegeben das Land zum Besitzthum. Die Wiederholung des אַחֶיךָ hebt den Begriff der Brüderschaft stark hervor und drückt den Gegensatz aus gegen die Scheinbrüder, deren sich der Prophet also angenommen, als wären sie seine wirklichen Brüder, die Brüder blofs nach dem Fleische, die nicht mit ihm einen Vater, Gott, und auch den Abraham nicht mit ihm als Vater im wahren Sinne gemeinsam haben, so wenig als in Ismael und den Söhnen der Keturah dem Abraham Samen genannt wird. Angespielt wird auf das Mosaische Recht der גְּאֻלָּה, was nur unter wirklichen leiblichen Brüdern oder nächsten Anverwandten stattfand. Nur der Bruder war des Bruders geborner Beistand, Retter, Rächer; Niemand war des Fremden גֹּאֵל, vgl. z. B. Levit. 25, 25.: „Wenn dein Bruder verarmt und verkauft von seinem Besitzthum, so kommt sein Goel, der ihm nahe ist und löset (גֹּאֵל), was sein Bruder verkauft hat". V. 48. (Fall, wenn ein Israelit verarmt, und an einen Fremdling unter Israel verkauft wird): „nachdem er verkauft worden, soll ihm Lösung, גְּאֻלָּה, werden; einer von seinen Brüdern soll ihn lösen, יִגְאָלֶנּוּ, (vgl. Mich. 1. §. 15.).

Der Prophet, indem er sich derer angenommen, die nicht seine wahren Brüder waren, hatte etwas ebenso Ungehöriges unternommen, als wenn Jemand sich anmafste, גֹּאֵל eines Fremden zu werden. Diese Beziehung liegt so offen zu Tage, dafs das גְּאֻלָּה schon deshalb hier in der speciellen Bedeutung genommen werden müfste, wenn es auch sonst in der hier von fast allen Ausll. angenommenen allgemeinen Bedeutung Verwandschaft sich irgendwo fände. Diefs ist aber keinesweges der Fall und auch das Goel bezeichnet nie den Verwandten als solchen, sondern immer nur insofern er Goel ist. So z. B. 1 Regg. 16, 11.: „und er schlug das ganze Haus Baesas, — und seine Goalim". Mich.: *vindices, ne scil. caedem cognatorum vindicarent.* Levit. 5, 8. (Fall, wenn Jemand den Andern an seinem Eigenthum beschädigt hat, und ihm persönlich keine Genugthuung mehr geleistet werden kann): „und wenn der Mann keinen Goel hat, dem der Ersatz gegeben werde". Der Goel hat nicht blofs Pflichten, sondern auch Rechte; als *vindex* seines Bruders hat er das Recht *haereditatem ejus sibi vindicandi.* Übrigens gehört das *Suff.* dem zusammengesetzten Begriffe an, deine Loskaufsmänner, s. v. a. die Männer, zu deren Loskauf du berechtigt und verpflichtet bist. — Dafs nur die Brüder das ganze Haus Israels sind, versichert der Herr im Gegensatze gegen V. 13., wo der Prophet von den Bewohnern Jerusalems als von Israel geredet hatte. Das כֻּלָּהּ dient demselben Zwecke, wie das wiederholte אַחֶיךָ. Es zeigt an, dafs es mit dem vorhergehenden כֹּל ganz ernsthaft gemeint, dafs es in seiner ganzen Strenge zu nehmen ist. Zu dem רַחֲקוּ, seyd ferne, bemerkt Calvin: *non debet proprie sumi in modo imperat., sed ita resolvi debet oratio: utcunque procul discedant illi a sanctuario, nobis manebit terra in haereditatem.* Allein durch diese Auffassung wird der Sinn verflacht. Der *imper.* ist in seiner vollen Bedeutung zu nehmen. Die Entfernung aus dem Lande des Herrn betrachten

die Heuchler als Realerklärung der Entfernung vom Herrn, ebenso den Aufenthalt im Lande des Herrn als thatsächlichen Beweis seiner Nähe. Von diesem Gesichtspunkte aus rufen sie ihren Brüdern das: fort mit euch vom Herrn, zu, uns ist gegeben das Land zum Besitzthum. Sie gerathen in eine Art von heiligem Eifer bei dem Gedanken, dafs so unheilige Leute noch vielleicht Anspruch machen könnten, Theil und Erbe am Herrn und dereinst auch wieder an seinem Lande zu haben. In dieser Stellung, die sie gegen ihre Brüder, gegen das Haus Israel annehmen, legen sie selbst Zeugnifs ab, dafs sie nicht im wahren Sinne Brüder sind, zum Hause Israels gehören.

V. 16. Darum sprich: also spricht der Herr, Gott: ich habe sie zwar entfernt unter den Heiden und zerstreut in den Ländern, aber ich werde ihnen zum Heiligthum auf kurze Zeit in den Ländern, wohin sie gekommen. Das לָכֵן bezieht sich auf die verachtenden Reden der Bewohner Jerusalems. Ihm coordinirt ist das לָכֵן in V. 17. Hier wird der Gegensatz gegen ihre Behauptung ausgesprochen, sofern sie sich auf die Entfernung vom Herrn bezog, dort, insofern auf die Ausschliefsung vom Lande des Herrn. Das Gegentheil des ersteren ist schon jetzt vorhanden, das Gegentheil des letzteren wird bald ins Leben treten. Das כִּי, was nothwendig *part. rat.* seyn mufs, setzt einen zu ergänzenden Zwischengedanken voraus: sie haben in gewisser Hinsicht Recht, sie reden nicht ganz ohne Ursache also; denn allerdings u. s. w. Der Sache nach würde unser ja vollkommen entsprechen. Während das Factum zugegeben, wird der darauf gegründete Schlufs bestritten. Jene: und also ist der Herr ihnen ferne. Der Herr: und also bin ich oder ward ich ihnen zum Heiligthum. Grade die äufserliche Entfernung ist, auf das Wesen gesehen, Mittel der Annäherung. Sie haben zwar den Tempel des Herrn verloren, aber der Herr selbst ist ihr Tempel geworden. Der Prophet beseitigt durch diese Worte den Triumph der Bewohner Jerusalems, welche

in dem Tempel Gott zu besitzen, den Schmerz der Weggeführten, welche in dem Tempel Gott verloren zu haben meinten. Was den Tempel zum Heiligthum macht, das ist Gottes Gegenwart; wo diese ist, da ist das Heiligthum, wo sie nicht ist, da ist kein Tempel, da ist blofs eine Anhäufung von Holz und Steinen. Unsere Verkündung ergänzt sich daraus, dafs aus dem Tempel zu Jerusalem der Prophet die Herrlichkeit des Herrn weichen sieht. Wir haben hier den Keim, aus dem sich nachher der Baum der Darstellung des Reiches Gottes in seiner neuen Gestalt, in seiner herrlichen Vollendung in C. 40—48. mit allen seinen Ästen, Zweigen, Blättern und Blüthen entwickelt. Als das wahre Heiligthum Israels wird der Herr selbst auch Jes. 8, 14. bezeichnet, und die Stellen der Psalmen, welche darthun, wie allgemein jene geistige Betrachtung des Tempels war, bei der man, von der Schale absehend, nur den Kern, die gnadenreiche Gegenwart des Herrn, ins Auge fafste, sind schon Th. 2. S. 447. angeführt worden. Das מְעַט ist als Zeitbestimmung zu nehmen, *paulisper*. So z. B. Exod 17, 4. Ps. 2, 12. 37, 10. Hiob 10, 20. Jes. 10, 25. 29, 17. Hos. 1, 4. War der Herr wirklich im Exil das Heiligthum des Volkes, so mufste sich dieſs dadurch bewähren, dafs der Aufenthalt im Exil nur kurze Zeit dauerte. Denn Canaan war damals noch das Land des Bundes; des Herrn Gegenwart unter seinem Volke aufserhalb dieses Landes konnte nur eine provisorische seyn. Das מְעַט war also nothwendig erforderlich, wenn das, was als schon in der Gegenwart vorhanden bezeichnet wurde, als vorhanden geglaubt werden sollte. Das: in den Ländern u. s. w. weist schon darauf hin, dafs der Herr dereinst wieder das Heiligthum des Volkes auf seinem natürlichen Boden, in dem Lande der Verheifsung, seyn werde, und bereitet also den Inhalt von V. 17. ff. vor. — Wodurch aber bewährte sich der Herr als das Heiligthum des Volkes im Exil? zunächst schon durch die Sendung des Propheten selbst. Dafs er einen Prediger der Bufse und des Heiles, und zwar einen mit so reichen Gaben

ausgerüsteten gab, war schon ein Zeichen, dafs seine Gnade nicht von dem Volke gewichen. Der Prophet selbst war im niederen Sinne, was der Heiland im höchsten, ein Tempel Gottes. Denn was den Tempel zum Tempel machte, die Gegenwart des Herrn, das war in ihm. Dann aber auch auf andere höchst mannigfaltige Weise, durch die äufseren Durchhülfen, die er ihnen gewährte, durch die Erleichterung ihres Elendes — sie hatten ja sogar die nationale Selbstständigkeit nicht ganz verloren; auch im Exil hatten sie ihre Ältesten — durch innerliche Tröstungen, durch den Geist der Gnade und des Gebetes, den er über die Empfänglichen ausgofs, und dadurch die steinernen Herzen in fleischerne verwandelte, durch die Veranstaltungen zur dereinstigen Rückkehr, die er schon damals traf; während des ganzen Exils war seine Vorsehung geschäftig, um die sie bedingenden Umstände herbeizuführen; alle Begebenheiten wurden zu diesem Zwecke hingeleitet; Daniels Erhebung, das Sinken der Babylonischen Macht, das Aufkommen der Persischen. Wie verschieden war nicht das Babylonische Exil von dem jetzigen! Hier kein Beweis der Gegenwart Gottes; das Volk kann nur Denkfeste feiern und von der Zukunft träumen; zwischen der fernen Vergangenheit und der fernen Zukunft ein ungeheurer leerer Raum, eine ganze Sahara. Dort für den tiefer Blickenden in der tiefsten Erniedrigung überall Spuren der liebenden Fürsorge Gottes, Unterpfänder der fortdauernden Erwählung, der zukünftigen Verherrlichung.

V. 17. Darum sprich: also spricht der Herr, Gott: und ich sammle euch aus den Völkern, und bringe euch zusammen aus den Ländern, darinnen ihr zerstreut seyd, und gebe euch das Land Israel. Das, der Herr, Jehovah, weist darauf hin, dafs der Verheifsende der Allmächtige und der Treue ist. Das: und ich sammle, bezeichnet diese Wohlthat als sich anschliefsend an die frühere, als ihre Fortsetzung und Folge. Dafs die Verheifsung der Rückkehr nicht unter Serubabel vollkommen erfüllt wurde,

weil das Canaan, was man damals betrat, nicht das Land des Herrn im vollen Sinne war, dafs die Verheifsung vielmehr ein Messianisches Element in sich schliefst, bedarf nach den früher mehrfach gegebenen ausführlichen Erörterungen kaum der Bemerkung. Wenn der Prophet hier nur denjenigen die Rückkehr zu verheifsen scheint, welche sich schon damals im Exil befanden, während er den noch in Judäa sich befindenden den Untergang droht, so ist natürlich dieser Gegensatz nicht auf die einzelnen Individuen zu beziehen, sondern als ein Gegensatz der Massen aufzufassen. Sonst müfste man ja auch aus V. 15., wo die Exulanten als das ganze Israel bezeichnet werden, schliefsen, dafs Jeremias kein ἀληθῶς Ἰσραηλίτης gewesen.

V. 18. Und sie kommen dorthin und entfernen daraus alle seine Gräuel und alle seine Scheusale. Venema bemerkt: *inceperunt mox post reditum, sed non perfecerunt nisi diu post, temporibus Maccabaicis, quando quaquaversum per totam terram idololatriam destruxerunt, et veram religionem propagarunt, etiam inter Samaritanos et Idumaeos.* Allein mit dem *perfecerunt* ist es eine eigne Sache. Dem Propheten kommt die äufsere Entfernung der Dinge, wodurch das Land des Herrn verunreinigt worden, nur insofern in Betracht, als sie Ausflufs der unbedingten Hingabe des Herzens an den Herrn ist. Diefs zeigt schon der Zusammenhang, worin das Thun des Volkes mit der es bedingenden Gabe des Herrn im Folg. steht. Ob Satan den Satan austreibt, ob die feinere Form des Götzendienstes — auch Jehovah kann ja ein Götze seyn — die gröbere befehdet, das ist etwas religiös vollkommen Indifferentes, und liegt daher aufserhalb des Gebietes der Weissagung, so gut wie der Wechsel der Moden in der Kleidertracht. So zeigt es sich also, dafs die äufsere Beseitigung der Götzen in der Zeit nach der Rückkehr und in der Maccabäischen Periode, nur insofern hieher gehört, als Gott selbst dabei das *principium movens* war, dafs sie also nur als ein sehr geringer Anfang zu betrachten ist,

und die Weissagung ihrer wesentlichen Beziehung nach als eine Messianische. Wie wenig das *perfecerunt* begründet ist, das zeigt schon der äufsere Zustand des Volkes von der Rückkehr an bis auf Christum. Aus seinem Ergehen ergibt sich sein Betragen. Wären mit den Götzenbildern die Götzen aus dem Lande verschwunden, so hätte das Volk Recht gehabt, wenn es Gott der Untreue in der Erfüllung seiner Verheifsungen beschuldigte.

V. 19. Und ich gebe ihnen ein Herz und einen neuen Geist gebe ich in ihr Inneres, und ich entferne das Herz von Stein aus ihrem Fleische und gebe ihnen ein Herz von Fleisch. Die Stelle Deut. 30, 1. ff. liegt der ganzen Verheifsung des Propheten zu Grunde; diese ist reine Erneuerung; die von Moses vorhergesehenen Umstände sind nun eingetreten; das Volk des Herrn ist im Exil; so werden also auch die Trostworte seines Dieners wieder lebendig, vgl. bes. V. 5. 6.: „und es bringt dich der Herr, dein Gott, in das Land, was deine Väter besessen, und du besitzest es, und er thut dir wohl und mehret dich mehr als deine Väter. Und der Herr, dein Gott, beschneidet dein Herz und das Herz deines Samens, dafs du liebest den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele". Was dort die Beschneidung des Herzens, die Hinwegnahme der Unreinigkeiten aus demselben, vorgebildet durch die äufsere Beschneidung, die zugleich ihr Unterpfand ist, das bezeichnet hier das Geben des fleischernen Herzens an die Stelle des steinernen. — Das: ich gebe ihnen ein Herz, zeigt an, dafs das Volk einmüthig den Herrn suchen wird, im Gegensatze gegen den bisherigen Zustand, wo nur Einzelne sich bekehrten. Das ganze Volk naht sich dem Herrn wie ein Mann. Parallel ist Jer. 32, 39.: „und ich gebe ihnen ein Herz und einen Weg, mich zu fürchten immerfort". Zeph. 3, 9.: „sie dienen dem Herrn mit einer Schulter". Act. 4, 32.: τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία. Dafs die Einheit des Herzens

die Aufrichtigkeit und Ungetheiltheit desselben bezeichne, wie mehrere hier annehmen, läfst sich nicht gehörig begründen; dafür ist der stehende Ausdruck vielmehr לֵב שָׁלֵם. Dem einen Herzen in unserem Sinne steht entgegen das: wir wandten uns ein jeder auf seinen Weg, Jes. 53, 6.; im natürlichen Zustande, soviel Herzen, soviel Sinne; Gott bewirkt, dafs alle Herzen und Sinne eins werden. — Das fleischerne Herz im Gegensatze gegen das steinerne bezeichnet hier ein weiches, für die Eindrücke göttlicher Gnade empfängliches. Dafs des Menschen Herz erst durch Gottes Gnade also werden soll, weist hin auf seine natürliche Beschaffenheit. Es ist von Natur in Bezug auf das Göttliche hart wie Stein, unempfindlich, unempfänglich; Gottes Wort, Gottes äufsere Führungen gehen spurlos an ihm vorüber; die letzteren können es zwar wohl zerbrechen, aber nicht brechen; auch die Stücke bleiben noch hart, ja die Härte nimmt noch zu. Gottes Geist allein kann ein gebrochenes, ein weiches Herz schaffen, vgl als Sachpar. Jerem. 31, 33. (s. z. d. St.), als Wortpar. C. 36, 26.

V. 20. Auf dafs sie in meinen Geboten wandeln und meine Rechte bewahren und sie thun, und sie werden mein Volk und ich werde ihr Gott. Die Grundlage bildet Levit. 26, 3.: „wenn ihr in meinen Gesetzen wandeln werdet, und meine Gebote bewahret und sie thut, V. 4. so gebe ich euch eure Regen zu seiner Zeit, u. s. w. Dann nach einer langen Aufzählung in V. 12. das Zusammenfassende: „und ich werde euch zum Gotte und ihr werdet mir zum Volke", vgl. zu Jerem. 31, 33. Gottes Werk allein ist es, dafs das Bundesvolk in seinem Thun zum Bundesvolke, dafs Gottes Name in ihm geheiligt, sein Wille in ihm realisirt wird, und wo dies erst geschehen, wo in dieser Beziehung die Bestimmung des Bundesvolkes realisirt ist, da folgt nothwendig auch das andere, da wird das Volk auch im Ergehen sein Volk, da wird Gott an ihm geheiligt, da wird er ihm ganz zu Theil mit der ganzen Fülle seiner Güter und Gaben.

V. 21. Aber deren Herz dem Herzen ihrer Scheusale und Gräuel nachwandelt, denen gebe ich ihren Weg auf ihren Kopf, spricht der Herr, Jehovah. Zum Schlusse werden diejenigen noch nachdrücklich von der Gnade ausgeschlossen, welche die Grundlage derselben, das neue Herz, durch ihre Schuld nicht erhalten, und also nicht in Gottes Geboten wandeln. Auch unter dem neuen Bundesvolke findet sich ein trüber Niederschlag; auch bei ihm findet Gottes Gerechtigkeit ein neues Object. Der Wandel nach dem Herzen der Götzen steht entgegen dem Wandel nach dem Herzen Gottes. Ob die Götzen formell existiren oder nicht, thut nichts zur Sache. Genug, dafs ihr Wesen, die Sünde, wirklich vorhanden ist. Sie sind ja Personificirungen, Objectivirungen derselben.

Der Abschnitt Cap. 17, 22—24.

Diese Weissagung gehört in die Zeit bald nach der vorhergehenden; denn sie steht in der chronologisch geordneten Sammlung in der Mitte zwischen dem Abschnitt C. 8—11., aus dem 6ten Monate des 6ten Jahres, und C. 20., aus dem 5ten Monat des 7ten Jahres seit der Wegführung des Jojachin. Sie ist also ungefähr 5 Jahre vor der Zerstörung ausgesprochen. Ein eigenthümlich Babylonisches Bild war die Darstellung mächtiger Könige und ihrer Reiche als hoher Bäume, voller Äste und Zweige. Diefs zeigt Dan. 4, 8. 9., wo es in der Beschreibung von Nebucadnezars Traume heifst: „grofs war der Baum und stark, und seine Höhe reichte in den Himmel, und sein Anblick bis an die Enden der ganzen Erde. Sein Laub war schön und seiner Frucht viel, und Nahrung für alles daran; unter ihm schatteten sich die Thiere des Feldes, und in seinen Zweigen wohnten die Vögel des Himmels, und von ihm nährte sich alles Fleisch". Die Deutung in V. 19.:

„der Baum bist du, o König". Dieſs zeigt in merkwürdiger Übereinstimmung mit Daniel, Ez. C. 31, 3. ff., wo Assur als eine Ceder auf dem Libanon erscheint, schön belaubt, ihr Gipfel bis in die Wolken reichend; in ihren Zweigen nesteten alle Vögel des Himmels, und unter ihren Ästen gebaren alle Thiere des Feldes, und in ihrem Schatten wohnten viele Völker. Dieses Bildes bedient sich auch hier der Prophet. Der Davidische Stamm eine hohe Ceder auf dem Libanon. Ihren Wipfel bricht Nebucadnezar ab und bringt ihn nach Babylon — die Wegführung des Jojachin und der übrigen königlichen Familie. Er pflanzt in Jerusalem ein niederes Gewächs, eine Rebe — die Einsetzung des Zedekias — aber kaum hat es getrieben, da wird es wieder ausgerissen. Nun nimmt der Herr von dem Wipfel jener grofsen Ceder ein dünnes Reis und pflanzt es auf seinen heiligen Berg Zion. Es wächst zur stattlichen Ceder empor, unter deren Schatten alle Vögel wohnen. Die übrigen Bäume sehen ihr wunderbares Wachsthum und erkennen daraus, dafs der Herr es ist, der alle Bäume erhöht und erniedrigt. Als Ausdeutung ist Matth. 13, 32. zu betrachten, obgleich der Herr das Bild etwas modificirt, an die Stelle des dünnen Reises von der hohen Ceder das Senfkorn setzt: ὃ μικρότερον μέν ἐστι πάντων τῶν σπερμάτων· ὅταν δὲ αὐξηθῇ μεῖζον τῶν λαχάνων ἐστὶ καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ. Der Grund dieser Modification ist darin zu suchen, dafs der Herr nach seinem Zwecke nur den Fortschritt des neuen Gottesreiches, wie es mit seiner Erscheinung im Fleische begann, aus geringen Anfängen zu herrlicher Vollendung darstellen will, während der Prophet die Aufgabe hat, über den Verlust der früheren Herrlichkeit zu trösten, und also nicht blofs die Niedrigkeit, sondern die Erniedrigung symbolisiren mufs, diese als blofsen Durchgangspunkt darstellen, von der früheren Höhe zu unendlich gröfserer.

V. 22. Also spricht der Herr, Jehovah: und ich nehme von dem Wipfel der hohen Ceder und setze, breche ab von seiner Krone ein dünnes Reis und pflanze auf einem Berge hoch und erhaben. Das אֲנִי steht im nachdrücklichen Gegensatze gegen Nebucadnezar, der ebenfalls abgebrochen und gesetzt hat, in V. 3. 4. Jener zum Bösen, der Herr zum Guten. Jener, als schwacher Mensch, konnte nur unter des Herrn Zulassung eine vorübergehende Erniedrigung bewirken; der Herr, der allmächtige Gott, schafft eine bleibende Erhöhung. Das צַמֶּרֶת kommt nur bei Ezech. vor. Dafs es ein ungewöhnlicher, bildlicher Ausdruck ist (wahrscheinlich die Wolle des Baumes, der krause Wipfel) erhellt theils schon aus diesem Grunde, theils auch daraus, dafs es hier und in V. 3. durch das eigentliche Zweigwipfel erklärt wird. Die Bedeutung Wipfel wird auch durch die übrigen Stellen 31, 3., zwischen den Wolken war sein Zammereth, V. 10., er gab sein Zammereth bis in die Wolken, V. 14., nicht sollen sie geben ihr Zammereth bis zu den Wolken, erfordert, besonders wenn man das בֵּין עֲבֹתִים nicht mit den meisten Ausll. ohne rechten Sinn durch: zwischen Zweigen, erklärt, sondern durch: zwischen Wolken. Das עָבוֹת, Wolken, gehört zu den Wörtern, welche allmählig ihre Pluralbedeutung verlieren, vgl. Ew. p. 641. Davon hat Ezechiel den neuen Plural עֲבֹתִים, gebildet, was nur bei ihm in dieser Bedeutung vorkommt, vgl. 19, 11.: „hoch ward sein Wuchs, höher als die Wolken". Da das dünne Reis von der (im vorigen bezeichneten) hohen Ceder, dem Embleme des Davidischen Stammes, genommen wird, so kann es nicht das Reich Gottes in seiner anfänglichen Niedrigkeit, es mufs vielmehr einen Sprofs des Davidischen Stammes bezeichnen, und diefs noch um so mehr, da der Prophet offenbar die ähnlichen Darstellungen älterer Propheten, besonders des Jerem., vergl. zu C. 23, 5., vor Augen hat. Die Ceder bedeutet also hier, gradeso wie bei Daniel, nicht das Reich, sondern den König, was

auch aus dem Gegensatze gegen das Thun Nebucadnezars in V. 3. und aus dem ganzen übrigen Inhalte des Cap. erhellt, das sich durchweg nur mit der Königsfamilie beschäftigt. Wer nun unter dem dünnen Reise von der hohen Ceder, das nachher zur hohen Ceder wird, zu verstehen sey, dafs kein anderer, als der aus der tief erniedrigten Davidischen Familie hervorgehende Messias, darüber kann nach den Parallelstellen bei dem Propheten selbst und bei den andern Propheten, kein Zweifel seyn. Nur das könnte vielleicht angenommen werden, dafs der Prophet hier nicht den Messias als Individuum vor Augen habe, sondern als denjenigen, in dem sich die Idee des Davidischen Stammes vollendet, so dafs auch der sehr geringe Anfang der Wiedererhöhung desselben, wie er, von der Verheifsung an David abhängig, in Serubabel geschah, mit als unter der Weissagung begriffen, betrachtet werden müfste, gewissermafsen auch alles, was Gott überhaupt zur neuen Begründung und Erhaltung des bürgerlichen Regimentes in Israel that, vgl. zu Jer. 33. Für die Sache ist die Differenz von geringer Bedeutung. Denn wenn auch der Prophet das ganze Davidische Geschlecht vor Augen hat, sein Fortschreiten von geringem Anfang zu herrlicher Vollendung schildert, so ist doch nach der Sache nicht blofs, sondern auch nach seinem eignen Bewufstseyn der Messias derjenige, an welchem und durch welchen diese Verheifsung für den Davidischen Stamm und in ihm für das Volk eigentlich und vollständig in Erfüllung geht. Die Niedrigkeit des Reiches hängt übrigens mit der Niedrigkeit des Hauptes eng zusammen, so dafs man das רָךְ auf beides beziehen mufs. — Hier wird blofs im Allgemeinen gesagt, dafs der Ort, wo das Reis gepflanzt wurde, ein hoher Berg war, und damit schon seine Bestimmung angedeutet, dereinst, wenn es zum Baume herangewachsen, alle Bäume der Ebne, עֲצֵי הַשָּׂדֶה in V. 24., zu beherrschen. In V. 23. wird dann dieser hohe Berg näher bezeichnet.

V. 23. Auf dem hohen Berge Israels will ich es pflanzen, und es treibt Zweige und trägt Frucht und wird zur herrlichen Ceder, und es wohnen unter ihr alle Vögel, alles Geflügel wird im Schatten ihrer Zweige wohnen. Dafs der hohe Berg Israels der Berg Zion ist und zwar im weiteren Sinne, so dafs er den Hügel Moriah mit umfafst, zeigt C. 20, 40.: „Denn auf meinem heiligen Berge, auf dem hohen Berge Israels, dort soll mir dienen das ganze Haus Israels, es ganz im Lande". Dort ist offenbar vom Tempelberge die Rede; denn es wird von der Darbringung der Opfer gehandelt. Das parallele heilig an der Parallelstelle zeigt, wie dort und hier das hoch zu fassen ist. Es ist eine für das fleischliche Auge verborgene Höhe; anderwärts (C. 34, 26.) redet der Prophet selbst nur von einem Hügel des Herrn. Aber das geistliche Auge sieht ihn, den unscheinbaren, weit über alle Berge der Erde hervor-, sieht ihn in den Himmel hineinragen. Schon diese Bezeichnung (vgl. zu Jes. 2, 2.) zeigt, dafs der heilige Berg hier nicht als Berg, dafs er vielmehr als Sitz und Mittelpunkt des Reiches Gottes in Betracht kommt, und dieses Reich selbst bezeichnet. Ganz ähnlich Ps. 2, 6.: „ich habe gesalbt meinen König über Zion, meinen heiligen Berg". Hoch ist der Ort, wo das Reis gepflanzt wird; zu einer hohen Ceder wächst es selbst empor. Die Herrlichkeit des zukünftigen Königes hat die Herrlichkeit des Reiches, dem er vorgesetzt wird, zur Grundlage; auf ihr sich erhebend, dient sie wiederum dem Reiche zur Verherrlichung. Die Früchte, der Schatten, bezeichnen den Segen, den alle Unterthanen von diesem Könige empfangen. Dafs durch das: alle Vögel und alles Geflügel — das letztere steigernd, alles was nur immer Flügel hat — alle Völker der ganzen Erde bezeichnet werden, zeigt die Vergleichung von C. 31. V. 6. und V. 10. — Der Prophet hat hier nur den einen Zweck, den Anstofs zu heben, welcher aus der theils schon gegenwärtigen, theils noch bevorstehenden Erniedrigung des Stammes David, und in ihm des Reiches Gottes,

entstehen mufste; er hebt daher nur den einen Punkt, die Erhöhung, hervor, und gewährt also auch uns Trost, wo ein ähnlicher Zustand des Reiches Gottes und Christi uns mit Schmerz erfüllt. Calvin: *hinc docemur melius sperandum esse de regno Christi, quam possimus aestimare ex sensu nostro. — — ubi videmus quasi humi serpere evangelium, veniat nobis in memoriam hic locus. — unum Christi regnum deus ita stabilivit, ut perpetuum sit futurum cum sole et luna; alia autem mundi imperia cum suo splendore evanescent, et concidet eorum altitudo, etiamsi hodie nubes superent.* Wir haben hier den Keim der Weissagung des Daniel von den Weltreichen. Die nähere Beschaffenheit des Reiches zu schildern, zu zeigen, dafs es ein geistliches Reich sey, — freilich nicht im Gegensatze eines realen, sondern eines fleischlichen — das lag aufser der Absicht des Propheten. Doch läfst es sich aus der Darstellung erschliefsen. — Ein Reich, das nicht ἐκ τοῦ κόσμου ist, was durch Gottes wunderbare Kraft allein, ohne irdische Kraft, ohne irdische Waffen, mit seinem Haupte aus schwachen Anfängen zu herrlicher Vollendung geführt wird, das kann auch kein weltliches, kein fleischliches seyn; nicht das Regiment irdischer Könige, Gottes Weltregierung ist sein Muster und Vorbild.

V. 24. Und es erfahren alle Bäume des Feldes, dafs ich, der Herr, erniedrige den hohen Baum und erhöhe den niedrigen Baum, verdorren mache den grünen Baum, und grünen mache den dürren Baum. Ich, der Herr, rede und thue. Die Bäume des Feldes, im Gegensatze der Ceder auf hohem Berge, sind die Reiche der Welt mit ihren Königen, die mit der Erhöhung des Reiches Gottes zugleich erniedrigt werden. Diese grofse Veränderung liefert ihnen den thatsächlichen Beweis, dafs der Herr, den sie bisher, in dem stolzen Wahne der Selbstständigkeit ihrer Scheingröfse, zu verachten gewohnt waren, der König ist über die ganze Erde, von dem alle Erhöhung und Erniedrigung ausgeht.

Die *Praeterita* sind als Aoriste und der Satz ganz allgemein aufzufassen. Doch ist der Erkenntnifsgrund der allgemeinen Wahrheit, wie das: die Bäume des Feldes zeigt, nicht blofs die Erhöhung, so dafs sie aus dieser schlössen, dafs dem Herrn auch die Erniedrigung angehöre, sondern auch die Erniedrigung haben sie hier an einem grofsen, an ihrem eignen Beispiele vor Augen. Die Erhöhung des Gottesreiches zur Weltherrschaft kann ja gar nicht ohne Erniedrigung der Weltreiche gedacht werden. Ihre Könige verlieren eben dadurch dasjenige, worin sie ihre höchste Würde setzten, die erträumte Selbstständigkeit. Sie werden zu Vasallen Gottes und seines Königes, was freilich in der Wahrheit die höchste Ehre ist, die ihnen nur zu Theil werden kann. — Die letzten Worte weisen darauf hin, dafs dasjenige, was, auf das sichtbar Erscheinende gesehen, ein blofser Traum zu seyn schien, der eitelste, den je einer geträumt hat, durch die Person des Verheifsenden die gröfste Realität erhält. Gott ist es, der die Verheifsung gibt, Gott auch, der die Erfüllung herbeiführt.

Cap. 21. V. 30—32.

Das 21ste Capitel, Theil einer Rede, welche vom Propheten im 7ten Jahre, im 5ten Monate nach der Wegführung, also ungefähr 5 Jahre vor der Zerstörung gehalten wurde, kann füglich als die Weissagung vom Schwerte des Herrn bezeichnet werden. Dem Könige von Babel übergeben zur Rache über die Übelthäter, richtet es zuerst Jerusalem, dann fährt es einher über die Ammoniter, die erbitterten Feinde des Herrn und seines Volkes, die in ihrem Untergange erfahren müssen, dafs Jerusalems Vernichtung nicht, wie sie wähnten, Beweis der Ohnmacht, sondern vielmehr Beweis der Allmacht seines Gottes ist.

V. 30.

V. 30. Und du Durchbohrter, Gottloser, Fürst Israels, dessen Tag kommt zur Zeit des Endfrevels! Angeredet wird der damalige König, Zedekias, und durch die Anrede darauf hingewiesen, dafs der in V. 31. folgende Ausspruch ihn vorzugsweise betrifft, so dafs man ein im Affecte ausgelassenes: höre des Herrn Wort, hinzuzudenken hat. Die gangbare Erklärung des חָלָל durch: Unheiliger, Verruchter, statt durch Durchbohrter, verdankt wohl ihre Entstehung nur dem Umstande, dafs man vom Texte ab einen Seitenblick auf die Geschichte warf, um sich bei ihr zu erkundigen, ob denn Zedekias auch wirklich durchbohrt worden sey. Die Antwort war nicht tröstlich; Zedekias blieb am Leben; seine Söhne aber wurden vor seinen Augen getödtet, und diese ihm dann ausgestochen. Diese Schwierigkeit kommt aber gar nicht in Betracht. Da in dem ganzen Capitel Gottes Rache unter dem Bilde des von ihm gezogenen Schwertes dargestellt wird, so liegt am Tage, dafs dem חָלָל vollkommen sein Genüge geschieht, wenn nur nachgewiesen werden kann, dafs der König Gegenstand der göttlichen Rache geworden, und Erklärungen, wie die von Schmid, *eris quasi confossus*, sind ganz zu beseitigen. Über den äufseren *modus* der Strafe wird durch das חָלָל gar nichts ausgesagt, so wenig als Gott ein wirkliches Schwert führt. Ein anderer Grund, dafs Zedekias doch damals noch nicht durchbohrt war, hat ebenso wenig zu bedeuten. Der Prophet will grade durch die unmittelbare Zusammenstellung von Schuld und Strafe frappiren, erschüttern. Der Gottlose ist schon gerichtet; die Paar Jahre Frist, die ihm noch gelassen werden, kommen gar nicht in Betracht. Das Auge des Glaubens schaut die Strafe als der Sünde unzertrennliche Begleiterin. Vor ihm liegt der in der Wirklichkeit noch hochgestellte Sünder schon in seinem Blute da. Die Gründe aber für die Bedeutung Durchbohrter, und gegen die Bedeutung Verruchter sind folgende. 1. Das חָלָל heifst nie etwas anderes als durchbohrt; nicht einmal im allgemeinen

Sinne: umgekommen; denn das חַלְלֵי רָעָב, Durchbohrte des Hungers, Thren. 4, 9., erklärt sich daraus, dafs in dichterischer Personification dem Hunger ein Schwert beigelegt wird, und in Jes. 22, 2. liegt es offenbar am Tage, dafs von solchen die Rede ist, die durch das Schwert der Seuche fallen; am allerwenigsten aber *profanatus;* die einzige Stelle, Levit 21, 6. 14., die man für diese Bedeutung anführt, beweist gar nichts. Das חָלָל steht dort ganz in seiner gewöhnlichen Bedeutung. חֲלָלָה ist das Gegentheil des אִשָּׁה בְּבְתוּלֶיהָ in V. 13., wozu als Species die Wittwe, die Geschiedene und die Hure gehören. 2. Käme aber die Bedeutung verrucht auch sonst vor, so dürfte sie doch hier nicht angenommen werden. Schwert, Durchbohrung, ist ja der Grundton des ganzen Capitels, der fast in jedem Verse wiederkehrt, vgl. z. B. V. 8. 14. 15. 16., besonders aber V. 17.: „Es gehet das Schwert über mein Volk, über alle Fürsten, נְשִׂיאֵי, Israels; hingegeben dem Schwerte sind sie mit meinem Volke", und V. 19.: „das Schwert wird dreidoppelt kommen, das Schwert der Durchbohrten, חֲלָלִים; es ist Schwert eines Durchbohrten, des Grofsen" (Michaelis: *quo non tantum plebs, sed et rex ipse, principes et magnates occumbent).* 3. Man übersieht bei der Erklärung Verruchter ganz die Beziehung von V. 34. auf den unsrigen, die doch so deutlich ist. Einen doppelten Weg soll nach V. 24. ff. das Schwert des Königes von Babel einschlagen. Zuerst wendet es sich nach Jerusalem; hier wird vor Allen der König durchbohrt, dann geht es zu den Ammonitern über, V. 32. ff., und hier heifst es V. 34.: „das Schwert legt dich zu den Hälsen der durchbohrten Gottlosen, חַלְלֵי רְשָׁעִים, deren Tag kommt zur Zeit des Endfrevels". Diese Übereinstimmung ist um so wichtiger, da sie gewifs nicht zufällig ist, da offenbar der Prophet durch die Einheit des Ausdruckes auf die Einheit der Idee hinweisen will, welche den Schicksalen beider Völker zu Grunde liegt. Dafs in Israel nicht Gottes Reich zu Grunde geht, dafs diefs vielmehr an ihm gerächt wird,

so dafs Israels Erniedrigung Beweis seiner Hoheit ist, das erhellt daraus, dafs zu gleicher Zeit an den Ammonitern streng gestraft wird, was sie gegen Israel, sofern es Gottes Reich ist, verbrochen. — Das allgem. נָשִׂיא, Fürst, statt des spec. מֶלֶךְ, König, ist, was gewifs nicht blofs zufällig ist, sondern irgend einen Grund hat, dem Ezechiel besonders beliebt. Der Tag des Fürsten ist nach dem Zusammenhange der Tag des Gerichtes über ihn, seines Unterganges. Das עֲוֹן קֵץ kehrt aufser in V. 34. noch in C. 35, 5. in der Weissagung gegen Edom wieder: „weil du ewige Feindschaft hegst, und übergeben hast die Kinder Israel in die Gewalt des Schwertes, zur Zeit ihres Unglückes, zur Zeit des Endfrevels". Dafs man das עָוֹן nicht, wie noch De Wette thut, durch Strafe übersetzen darf, liegt am Tage; es heifst nie etwas anderes, wie Schuld, Frevel. Nur wie das קֵץ aufzufassen, kann die Frage seyn. Die Endschuld kann die vollendete Schuld seyn, der Culminationspunkt derselben, wo die Rache Gottes nicht länger ausbleiben kann; zu vgl. ist dann das: noch nicht vollendet, שָׁלֵם, ist die Schuld der Amoriter, Gen. 15, 16., worin liegt, dafs dereinst die Zeit ihrer Vollendung, und somit der Reife des Volkes zum Gerichte kommen werde. Die Endschuld kann aber auch die Schuld seyn, welche das Ende, den Untergang des Volkes nach sich zieht, gradeso wie βδέλυγμα ἐρημώσεως (vgl. Th. 2. S. 504.) der Gräuel, welcher die Verwüstung zur Folge hat. Und diese letztere Erklärung wird empfohlen durch den sonstigen Gebrauch des קֵץ, vgl. besond. C. 7, 2.: „Also spricht der Herr zum Lande Israel: Ende! es kommt das Ende über die vier Säume des Landes!" V. 3.: „Jetzt das Ende über dich, und ich sende meinen Zorn auf dich und richte dich nach deinen Wegen und gebe auf dich alle deine Gräuel". Auch nach dieser Erklärung ist der Grundgedanke der, dafs es ein Füllen des Maafses der Sünde gebe, einen Culminationspunkt derselben, wo sie mit Gewalt die strafende Gerechtigkeit Gottes zur Äufserung nöthigt, wo er

nicht Gott seyn könnte, wenn er noch länger sich langmüthig erwiese, vgl. Th. 2. S. 61. ff.

V. 31. Also spricht der Herr, Jehovah: entfernt wird der Kopfbund, abgenommen die Krone; dieses ist nicht dieses; das Niedrige wird erhöht, und das Hohe erniedrigt. Nach der gewöhnlichen Annahme soll das מִצְנֶפֶת hier das königliche Diadem bezeichnen. Dagegen aber, und für die Ansicht, dafs das מִצְנֶפֶת vielmehr das hohenpriesterliche Diadem ist, spricht Folgendes. 1. Nur von dem letzteren kommt das מִצְנֶפֶת vor; obgleich ursprünglich allgemeiner Bedeutung, wurde es doch nach Einsetzung des Hohenpriesterthums durchaus auf den Kopfschmuck des Hohenpriesters restringirt, vgl. Exod. 28, 4. 37. 39. 29, 6. 39, 31. Levit. 8, 9. 16, 4. Man beruft sich zwar auf das צְנִיף מְלוּכָה, das königliche Diadem, Jes. 62, 3. Allein damit wird weiter nichts bewiesen, als dafs auch der König ein Diadem trug, was niemand bezweifelt. Auf das Wort in seiner eigenthümlichen Form kommt es an; das צָנִיף oder צָנוּף ist das Allgemeine, es bezeichnet jede Art von Diademen; wo ein besonderes bezeichnet werden soll, erhält es einen Zusatz, vgl. aufser Jes. l. c. Sach. 3, 5.; das מִצְנֶפֶת bedarf keines solchen. Es ist an und für sich beschränkt. 2. Wird das Diadem auf den König bezogen, so erhält man einen doppelten Kopfschmuck desselben, das Diadem und die Krone. Folgt man nun Jahn, Archäol. II. 2. p. 225., so würde dieſs keine Schwierigkeit machen. Er nimmt als ausgemacht an, dafs die Könige aufser dem Diadem noch eine Krone getragen. Das Richtige ist aber vielmehr, dafs das Diadem und die Krone identisch waren. Für die Verschiedenheit darf man nicht etwa geltend machen, dafs die Krone als goldne bezeichnet wird, vgl. Ps. 21, 4. War ja auch an dem hohenpriesterlichen Diademe eine goldne Platte. Für die Identität spricht, dafs immer nur ein königlicher Kopfschmuck erwähnt wird, das Diadem oder die Krone, nie Diadem und Krone nebeneinan-

der, vgl. 2 Sam. 1, 10.: „und ich nahm das Diadem, נֵזֶר — dieſs der *term. techn.* für das königliche צָנִיף, wie מִצְנֶפֶת für das hohenpriesterliche — was auf seinem Haupte war". 2 Regg. 11, 12.: „und er brachte heraus den König und setzte ihm auf das Diadem", vgl. noch Esth. 8, 15.; ferner, dafs die Krone nicht die heutige Form, dafs sie vielmehr die eines Diademes hatte, erhellt unwidersprechlich aus Hiob 31, 36.: „ich werde es umbinden als Krone mir"; dafür spricht auch das Vorkommen des Plur. עֲטָרוֹת, wo nur von einer Krone die Rede ist, vgl. Th. 2. S. 72., und endlich, dafs in der Apocalypse das עֲטָרוֹת des Sacharjah durch *διαδήματα* wiedergegeben wird, vgl. ebendas. 3. Wie passend hier der Kopfbund neben der Krone, die Aufhebung der hohenpriesterlichen Würde neben der der königlichen, und somit die vollständige Aufhebung der Prärogativen des Bundesvolkes angekündigt werde, das erhellt aus dem Gegensatze der Weissagungen, wo dem trauernden Volke die Restitution beider Würden zugleich angekündigt wird, vgl. Sach. C. 4. (Th. 2. S. 58.), C. 6. (Th. 2. S. 69. ff.) und Jerem. C. 33. (S. 602.). War das Heil nur vollendet, wenn beides vorhanden, so war das Ende, קֵץ, V. 30., erst dann da, wenn beides genommen. — Der einzige Grund, den man für die Beziehung auf den königlichen Hauptschmuck anführen kann, ist, dafs die Anrede an den König in V. 30. erfordere, dafs das Folgende ausschliefslich auf ihn gehe. Allein damit reicht man nicht aus. Dafs der König vorwiegend nur als Repräsentant des Volkes in Betracht kommt, dafs in ihm dem Volke gedroht wird, erhellt aus dem Zusammenhange mit V. 29., und noch mehr aus der Parallelstelle in V. 34., wo an die Stelle des יוֹמוֹ das יוֹמָם tritt. Wird aber der König als Repräsentant des Volkes betrachtet, so geht ihn die Hinwegnahme des Kopfbundes nicht weniger an, wie die der Krone. Beides gehört aufs innigste zusammen. Die Krone ohne den Kopfbund ist leerer Schein. Die Vergebung der Sünden, welche durch Vermittelung des Hohenpriesters gewährt

wurde, bildet die Grundlage aller königlichen Segnungen Gottes. — Die *Infin.*, einzeln, ohne Begleitung eines andern *Verbi*, stehen bei nachdrücklicher Kürze, wenn nur auf die Handlung als auf die Hauptsache hingezeigt werden soll. Ew. S. 558. vgl. 23, 30. Nicht wer hinwegnehmen soll, wird hier gesagt; der Prophet bleibt bei dem blofsen dafs der Hinwegnahme stehen. Das vielfach falsch erklärte זֹאת לֹא זֹאת erhält seine Erläuterung aus dem Folgenden: das Niedrige wird hoch, das Hohe niedrig gemacht, s. v. a. es wird Alles von unterst zu oberst gekehrt. So steht also das זֹאת für das *Neutrum* und die Worte bezeichnen eine Umwandlung des ganzen gegenwärtigen Zustandes, bei der kein Ding bleibt, was es ist, eine totale Revolution. Das Volk hat in seinem Betragen das Unterste zu oberst gekehrt; so geschieht denn auch nach dem göttlichen *jus talionis* dasselbe in seinem Ergehen. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung wird bestätigt durch die Parallelstelle Jes. 24, 1. ff., welche der Prophet, wie aus V. 32. hervorgeht, bestimmt vor Augen gehabt hat. Dort wird in V. 2. derselbe Gedanke, die Umkehr aller Verhältnisse, also individualisirt: und es wird wie das Volk, so der Priester, wie der Knecht, so der Herr, wie die Magd, so die Gebieterin, wie der Käufer, so der Verkäufer, wie der da borgt, so der da leiht, wie der Schuldner, so dem er schuldig ist. Das שְׁפָלָה ist *Masc.* mit tonlosem ה, welches dazu dient, die Form voller und tönender zu machen. Ew. p. 322 meint, es finde hier ein Fehler der Punctatoren statt, welche das *Fem.* verkannt haben. Dazu sind aber die sonstigen Analogien zu zahlreich, und dagegen spricht das folgende *Masc.* Ein Wechsel der Geschlechter kann grade hier nicht erwartet werden.

V. 32. Verkehren, verkehren, verkehren will ich das Land, auch dieses bleibt nicht, bis kommt der, dem das Recht, dem gebe ich's. Das עָוָה ist ein *Nom.*, abgeleitet von *Pi.*, wie קְלָלָה, Spott, C. 22, 4. von קָלַס, נְאָצָה, Verachtung, C. 35, 12. von נָאַץ. Der Pro-

phet hat grade dieses, wie die Vergleichung jener Analogien zeigt, von ihm selbst gebildete Wort gewählt, um auf den Zusammenhang der Verkehrung als Strafe mit der Verkehrung als Schuld hinzuweisen. Die Beziehung auf das עָוֹן in V. 29. 30. liegt am Tage. Sie haben zuerst verkehrt; nun ist an Gott die Reihe. Die dreifache Wiederholung dient nur zur Verstärkung. Das *Suff.* in אֲשִׁימֶנָּה kann entweder auf das זֹאת bezogen werden, den gegenwärtigen Zustand der Dinge, oder auf אֶרֶץ, Land. Empfohlen wird die letztere Beziehung durch das עִוָּה פָנֶיהָ, er kehrt seine, des Landes Fläche um, in der Parallelstelle des Jes. C. 24, 1., was Vitringa, dessen Worte ganz auf unsere Stelle passen, treffend so erklärt: *significant metaphoricae locutiones inversionem totius reipublicae status, et mutationem ejusmodi, qua summa ima, et ima summa ponerentur; et omnium nobiliorum inferiorum, potentiorum infirmiorum, ditium et egenorum, subverso reipublicae statu et direptis incolarum bonis, aequaretur conditio.* In dem גַּם־זֹאת לֹא הָיָה ist das auch wohl zu beachten. Es zeigt, dafs das זֹאת hier den Zustand bezeichnet, der durch die unmittelbar vorher erwähnte Umkehr hervorgebracht worden. Auch dieser ist kein bleibender; auch von ihm heifst es bald wieder wie von dem, an dessen Stelle er getreten, זֹאת לֹא זֹאת, und so folgt Umsturz auf Umsturz; nirgends ist Ruhe, nirgends Sicherheit, alle Dinge befinden sich im Flusse, bis zur Erscheinung des grofsen Wiederherstellers und Friedensfürsten. — Das מִשְׁפָּט bedeutet sehr häufig das Recht auf eine Sache. So z. B. Deut. 18, 3.: „dies ist das Recht der Priester von Seiten des Volkes"; ebenso und daraus entlehnt 1 Sam. 2, 13. Deut. 21, 17.: מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה das Recht der Erstgeburt. 1 Sam. 8, 9. 11. 10, 25.: das Recht des Königs, des Königsthums. Jerem. 32, 7. 8.: מִשְׁפַּט הַגְּאֻלָּה, das Recht des Loskaufs. Das Object des Rechtes nun wird hier nicht näher bestimmt; es wird als aus dem Vorigen bekannt vorausgesetzt. Es kann nur gedacht werden an das

Recht auf den Kopfbund und die Krone, deren frühere Inhaber durch ihre Gottlosigkeit das Recht auf sie verloren. So ist also unsre Verkündung vollkommen parallel der des Sacharjah in C. 6. von der Vereinigung der hohenpriesterlichen und königlichen Würde in dem Messias (vgl. S. 609.), und es läfst sich um so weniger zweifeln, dafs Sacharjah nur den Ausspruch des Ezechiel wiederaufnehmen will, da er auch in der Form mit ihm übereinstimmt, die königliche und die hohenpriesterliche Würde ebenfalls durch ihr äufseres Abzeichen, das Diadem und den Kopfbund bezeichnet. Das *Suff.* in נְתַתִּיו als *Dat.* zu fassen, ist auch nicht der geringste Grund vorhanden. Die Person bedarf, als aus dem vorhergehenden hinreichend bekannt, keiner weiteren Bezeichnung.

Der Abschnitt Cap. 34. V. 23—31.

Die Weissagung gegen die bösen Hirten in C. 34. gehört zu der ganzen Reihe von Offenbarungen, welche der Prophet nach C. 33. V. 22. vom Abende des Tages vor der Ankunft des Entronnenen, der die Nachricht von Jerusalems Einnahme durch die Chaldäer brachte, bis zum Morgen des Tages seiner Ankunft erhielt. Diese erkannte Ezechiel durch den Geist der Weissagung vorher, und ihr suchte er durch das die That des Herrn deutende Wort des Herrn die von dem Herrn beabsichtigte Wirkung auf die Exulanten, deren Älteste und auch sonst noch eine grofse Anzahl vor dem Propheten, wie gewöhnlich, wenn die Hand des Herrn über ihn kam, versammelt waren (vgl. 33, 31.), zu sichern. Das Wort des Herrn durch den Propheten ist vorwiegend tröstend, auf seine Barmherzigkeit und Gnade gegen Israel und seine Bundestreue hinweisend; denn die Gerechtigkeit wurde so laut durch die That gepredigt, dafs in Bezug auf sie die blofse Andeutung genügte. Wir haben bei Ezechiel in dieser Beziehung ganz dieselbe Erschei-

nung vor uns, wie bei Jeremias. Vor der Zerstörung ist bei beiden die Drohung vorherrschend, nach der Zerstörung die Verheifsung. Beides, Unheil und Heil, lag vor seinem Eintreffen auf gleiche Weise aufserhalb des Gesichtskreises des natürlichen Menschen. Aus demselben Mangel an lebendigem Gottesbewufstseyn ging vor der Zerstörung der Trotz, nach der Zerstörung die Verzweifelung hervor, beide gleich verderblich, beide, jedes zu seiner Zeit, gleich sehr Object der prophetischen Thätigkeit, deren Aufgabe überall die ist, die Idee gegen die Wirklichkeit geltend zu machen. — Wie die Weissagung in C. 34. auf der des Jeremias C. 23. fufst, haben wir schon zu dieser nachgewiesen. Sie ist die Weissagung von den Hirten Israels. Den bösen Hirten wird der Untergang angekündigt, den verlornen Schafen Israels die Errettung durch den Herrn, der selbst das Hirtenamt über sie übernehmen, und dasselbe durch seinen Knecht David führen wird. Die gleich darauf folgende Nachricht von der Erfüllung des ersten Theiles, die Bestrafung der bösen Hirten betreffend, mufste zum Unterpfande dienen für die Erfüllung des zweiten Theiles, die mit ihr dieselbe Quelle, die Bundestreue des Herrn hatte.

V. 23. Und ich erwecke über sie Einen Hirten, und er weidet sie, meinen Knecht David, der wird sie weiden, und der wird ihr Hirt seyn. Dafs das אֶחָד sich auf die frühere Trennung von Israel und Judah bezieht, erhellt unwidersprechlich aus C. 37, 24. und aus der Parallelstelle Jerem. C. 23, 5. 6., wo Judah und Israel zusammen genannt werden, und vergeblich bietet Jahn alles auf, dem אחד die Bedeutung *unicus, singularis* zu vindiciren, die es nie hat. Der Sache nach freilich hat er Recht. Es mufste ein höchst ausgezeichneter Nachkomme Davids (Venema: *in quo David tanquam rex et vicarius dei revivisceret*), im vollsten Sinne nach dem Herzen Gottes seyn, der das Reich

seines Vaters in seinem vollen Umfange wieder erhielt. Denn die Schmälerung der Herrschaft war zur Strafe über Davids Geschlecht verhängt worden, weil es nicht mehr nach dem Herzen Gottes war, und auch die frommsten unter Davids bisherigen Nachfolgern waren nicht in dem Grade nach dem Herzen Gottes gewesen, dafs an ihnen die schon gleich bei der Trennung ausgesprochene Verheifsung der dereinstigen Wiederverbindung (vgl. 1 Regg. 11, 39.) hätte in Erfüllung gehen können. In der Verkündung der Einheit des Hirten lag daher hier die der höchsten Vortrefflichkeit, und somit auch das eingeschlossen, dafs durch ihn die vollste Gnade des Herrn seinem Volke zu Theil werden sollte. Das רְעֵה zeigt die Bestimmung an, das רָעָה die Realisirung derselben. Der Gegensatz, welcher zwischen beiden bei den früheren Hirten stattgefunden, und so namenloses Elend über das Volk gebracht hatte, soll nun aufgehoben werden, vgl. übrigens aufser den schon angeführten Parallelstellen noch Jerem. 33, 15. 16. Hos. 3, 5.

V. 24. Und ich, der Herr, werde ihnen Gott seyn, und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte, ich, der Herr, habe geredet. Die Verheifsung an David soll wieder aufgrünen, sein Nachkomme in so vollem Sinne der Knecht Gottes seyn, dafs der frühere schmerzliche Unterschied des vermittelten Regimentes Gottes und des unvermittelten ganz aufhört. Das נָשִׂיא wahrscheinlich mit Rücksicht auf 1 Regg. 11, 34. gewählt.

V. 25. Und ich schliefse ihnen einen Friedensbund und vertilge die bösen Thiere aus dem Lande und sie wohnen in der Wüste sicher und schlafen in den Wäldern. Die Bedeutung des Bundschliefsens ist schon zu Jerem. 31, 32. erörtert worden. Die Behauptung, dafs das שָׁלוֹם jede Art von Glück bezeichne, ist ebenso abgedroschen als falsch. Dem Frieden mit Gott, wie er durch Gottes Knecht vermittelt werden wird, folgt der Friede mit den Creaturen, die er bisher gegen sein abtrünniges Volk waffnete. Die Dar-

stellung des Propheten ruht hier und im Folgenden durchaus auf Levit. C. 26., vgl. V. 5.: „— und ihr wohnet sicher in eurem Lande, und ihr lieget, und nicht ist, der aufschrecke, und ich vertilge die bösen Thiere aus dem Lande, und Schrekken wird nicht dringen in euer Land". Absichtlich entlehnt der Prophet aus diesem *locus classicus* die Form seiner Darstellung, deren Kern der Satz bildet, dafs, wo Gott ist, da auch die Fülle seiner Güter und Gaben. Nicht etwas Neues kündigt er an, nur dasjenige wiederholt er, was schon der verehrte Gesetzgeber als nothwendig in der Idee des Bundesvolkes liegend dargestellt hatte. So gewifs es ist, dafs seine Weissagung bisher nur noch sehr unvollkommen an Israel erfüllt worden, so gewifs auch, dafs die vollkommne Erfüllung noch bevorsteht, vgl. noch Hos. 2, 20.

V. 26. Und ich gebe sie und die Umgebungen meines Hügels zum Segen, und lasse herabkommen den Regen zu seiner Zeit, das werden gesegnete Regen seyn. Der Hügel ist Zion, der heilige Berg. Dafs dieser hier Israel als Volk Gottes bezeichnet, dessen geistlicher Wohnsitz er war, erhellt aus der Gleichstellung mit dem sie. Demnach können die Umgebungen des Hügels nur die Heiden seyn, die sich an Israel anschliefsen, vgl. C. 17. V. 23., wonach alle Vögel der Erde sich unter dem Baume des Reiches Gottes versammeln. Das: Segen, vgl. Gen. 12, 2. ist stärker wie das gesegnet. Israel soll ein leibhaftiger Segen seyn, vgl. über den Accus. בְּרָכָה, der blofse Apposition des Vorhergehenden ist, Ew. p. 587. Die Individualisirung des Segens als Regen, in Rücksicht auf die natürliche Beschaffenheit Canaans, nach der alle übrigen Naturwohlthaten Gottes durch den Regen bedingt sind, ist ebenfalls aus Levit. 26. entnommen, vgl. noch Deut. 11, 13. 14. Joel 2, 23. (S. 170.).

V. 27. Und es gibt der Baum des Feldes seine Frucht und das Land gibt seinen Ertrag, und sie wohnen in ihrem Lande sicher, und sie erkennen,

dafs ich der Herr bin, da ich zerbreche ihr Joch und sie errette aus der Hand derer, die sie knechten. Das: und — Ertrag, ist entnommen aus Levit. 26, 3.: „so gebe ich eure Regen zu ihrer Zeit, und das Land gibt seinen Ertrag, und der Baum des Feldes gibt seine Frucht". Das: und — sicher, aus Lev. V. 5. Das: und — Joch, spielt an auf V. 13.: „ich, der Herr, euer Gott, der ich euch herausgeführt aus dem Lande Ägypten, aus der Knechtschaft, und ich zerbrach euer Joch" מֹטוֹת עֻלְכֶם. Wie damals Israel thatsächlich erkannte, dafs Gott Jehovah sey, so soll es diefs von neuem in der grofsen Wiederholung dieser Begebenheit, in der Erlösung von der Herrschaft der Welt zur alleinigen Unterwerfung unter Gott und seinen Gesalbten erkennen, lebendig erfahren. Es wird durch diese Anspielung darauf hingedeutet, wie Gott, um Israel zu erlösen, nicht etwa ein anderer zu werden, wie er, Jehovah, der allein und vollkommen Seyende, nur derselbe zu bleiben braucht. Das עָבַד mit בְּ, dienen in jemandem, durch jemandes Vermittelung Dienste verrichten, ihn knechten, ist aus Exod. 1, 14. entnommen.

V. 28. Und nicht werden sie ferner zum Raube seyn den Heiden, und die Thiere der Erde werden sie nicht fressen, und nicht ist der aufschreckt. Die גּוֹיִם, die Heiden, können über das Volk des Herrn nur dann etwas gewinnen, wenn dieses durch seine Schuld ein Nichtvolk geworden. Jetzt also hört ihre Macht über Israel auf (vergl. S. 614.).

V. 29. Und ich erwecke ihnen eine Pflanzung zum Namen, und nicht werden sie ferner weggerafft werden durch Hunger im Lande, und nicht werden sie tragen ferner die Schmach der Heiden. Das מַטָּע ist in der Bedeutung Pflanzung zu nehmen. Angespielt wird auf Gen. 2, 8. 9.: „und Gott pflanzte (וַיִּטַּע) einen Garten in Eden östlich, und setzte dorthin den Menschen, den er gebildet; und Gott liefs hervorsprossen aus der Erde

alle Bäume, lieblich anzusehen und gut zu essen". Womit zu vergleichen der Ausspruch Gottes nach Begehung der Sünde, 3, 18. 19.: „und Dornen und Disteln soll sie tragen dir, und du issest das Gras des Feldes. Im Schweifs deines Angesichtes sollst du dein Brot essen". Die Geschichte des Sündenfalls ist eine sich stets wiederholende; die erste Sünde zeigt die Genesis und den Verfolg aller Sünden, und deshalb grade ist der Verf. in ihrer Erzählung so ausführlich. Er selbst macht auf diese ihre Bedeutung aufmerksam, indem er vor dem Gerichte über die Städte der Jordansau bemerkt, sie sey gewässert gewesen wie der Garten Gottes, das Paradies, Gen. 13, 10. Besonders aber realisirte sich die in der Geschichte des Sündenfalles enthaltene Weissagung an Israel. Auch ihm hatte Gott einen Garten in Eden gepflanzt, voll von Bäumen, lieblich anzusehen und gut zu essen; er hatte ihm das Land gegeben, wo Milch und Honig flofs, mit allen an diesem Besitze hängenden Segnungen. Aber Israel hatte auf die Stimme des Verführers gehört; sein Paradies verschwand, doch nicht für immer. Gott wird ihm dereinst einen Garten in Eden mit lieblichen Bäumen wieder pflanzen. Dafs diese Anspielung hier stattfindet, wird bestätigt durch C. 36, 35.: „Dieses Land wird wie der Garten Edens", und durch C. 47, 12.: „und an dem Bache (vgl. mit dem: und siehe, Wasser gingen aus unter der Schwelle des Tempels gen Osten, V. 1., das: und ein Strom ging aus von Eden zu tränken den Garten, Gen. 2, 10.) wachsen zu beiden Seiten an seinem Rande alle Fruchtbäume; nicht welken ihre Blätter und nicht gehen aus ihre Früchte". Eine ähnliche Anspielung findet auch statt Jes. 60, 21. 61, 3.: „und genannt werden sie Terebinthen der Gerechtigkeit, Pflanzung des Herrn zum Rühmen", wo aber die Gerechten selbst als die Bäume des neuen Paradieses erscheinen, während hier die Pflanzung ihnen erweckt wird. Vitringa: *convertendus in paradisum dei, quippe plantandus surculis plantationum dei, qui excrescerent in altas et robustas quercus*, vergl.

auch Joel 2, 3., wo das Land vor dem Gerichte beschrieben wird als gleich dem Garten Edens, und wo nach der Wiederherstellung ein paradiesischer Quell ausgeht aus dem Hause Jehovahs und tränket das Thal der Dornbäume, C. 4, 18. vgl. Sach. 14, 8. Steht nun also diese Beziehung fest, so zugleich, dafs der Sinn unserer Stelle über den der Parallelstelle C. 36, 30.: „und ich mehre die Frucht des Baumes und mache viel den Ertrag des Feldes, damit ihr nicht ferner empfanget die Schmach des Hungers unter den Heiden", welche allein schon hinreicht, Erklärungen, wie die von Jahn und Rosenm., zu beseitigen, herausgeht, und dafs zu seiner Vollständigkeit nothwendig gehört, dafs man auch die andere Parallelstelle C. 47, 12. hinzunehme. Die neue paradiesische Pflanzung, die der Herr seinem Volke erwecken wird, bezeichnet die göttlichen Gnadensegnungen in ihrem ganzen Umfange, und der Segen der Fruchtbäume, der einen Theil derselben bildete, war selbst wieder symbolisch; die leibliche Pflanzung war ein Abbild und eine Abschattung der geistlichen, deren Wasser ausging aus dem Heiligthum, so wie früher der Hunger nur die Verkörperung der allgemeinen Bedürftigkeit und Entbehrung gewesen war. — Wie das לְשֵׁם zu erklären sey, nicht etwa mit De Wette: zu meinem Ruhme, sondern vielmehr ihnen zum Namen, zeigt das: und nicht werden sie tragen ferner die Schmach der Heiden. Sie werden das Volk der Gesegneten des Herrn, und also von der Schmach befreit, die durch das Elend auf ihnen lastete, was als thatsächlicher Beweis der Nichtigkeit ihres Anspruches galt, das alleinige Volk des höchsten Gottes zu seyn. Angespielt wird hier, wie Zeph. 3, 19. und Jerem. 13, 11. auf Deut. 26, 19.

V. 30. Und sie erfahren, dafs ich, der Herr, ihr Gott, mit ihnen bin, und sie mein Volk, das Haus Israels, spricht der Herr, Jehovah. Das Haus Israels steht in emphatischer Bedeutung, Israel, das Gottes- und Bundesvolk im wahren und eigentlichen Sinne, vgl. zu C. 11, 15.

V. 31. Und ihr seyd meine Heerde, meine Weideheerde seyd ihr Menschen, ich bin euer Gott, spricht der Herr, Jehovah, vgl. über das צֹאן מַרְעִיתִי zu Jerem. 23, 1. Das: ihr Menschen, macht auf die Tiefe und Gröfse der göttlichen Herablassung aufmerksam, und begegnet dem Einwurfe des Schwachglaubens, dafs einer so innigen Verbindung mit Gott der Mensch, der von der Erde, אֲדָמָה, genommen ist, und zu ihr zurückkehrt, nicht fähig sey.

Der Abschnitt Cap. 36. V. 22—32.

Zu dem Complexus der am Tage vor der Nachricht von der Zerstörung gehaltenen Reden gehört auch der Abschnitt C. 36, V. 16—38., dessen Inhalt Venema kurz und gut so bestimmt: *causam et rationem pandit cum excidii et exitii in corruptione populi quaerendam, tum liberationis et instaurationis, unice a nominis dei sanctificatione repetendam.* Das erstere geschieht in der Einleitung V. 17—21., das zweite in der *pars principalis* V. 22—38., von der wir V. 33—38. auslassen, weil sie eine blofse Recapitulation bilden.

V. 22. Darum sprich zum Hause Israel, also spricht der Herr, Jehovah, nicht euretwegen thue ich's, ihr vom Hause Israel, sondern wegen meines heiligen Namens, den ihr entweiht habt unter den Heiden, wohin ihr gekommen. Zum richtigen Verständnifs des ganzen Abschnittes gehört nothwendig die Einsicht in den Begriff der Heiligkeit in den Schriften des A. B. In seiner Bestimmung herrscht bei neueren Ausll. und Dogmatikern die gröfste Willkühr; am meisten halten sich noch diejenigen in den Schranken, welche zu der moralischen Heiligkeit noch die Majestät und Erhabenheit hinzunehmen wollen; am weite-

sten verirren sich die, welche die moralische Heiligkeit ganz beseitigen, und an ihre Stelle die Herablassung und Liebe setzen. Den richtigen Begriff stellt gegen alle diese Abirrungen fest ein Aufsatz in der Ev. K. Z. Bd. 7. S. 573. ff. Die Heiligkeit Gottes bezeichnet nie etwas anderes, als die gänzliche Freiheit seines Wesens von der Sünde, die zugleich seinen höchsten Abscheu vor ihr, das Streben, sich durch seinen heiligen Geist in den sündigen Creaturen, und wenn sie diefs nicht wollen, an ihnen zu heiligen, und die unbedingte Nothwendigkeit, dafs eins von beiden geschehe, in sich schliefst. Eine rein sittliche Eigenschaft mufs die Heiligkeit schon deshalb seyn, weil sonst das: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, gar keinen Sinn hätte. — Wie kann aber die Heiligkeit Gottes hier als diejenige Seite des göttlichen Wesens dargestellt werden, welche die Erlösung Israels nothwendig erforderte, die auf den ersten Anblick nur Werk der Gnade und Barmherzigkeit zu seyn scheint? Dieser gehörte freilich die Erwählung Israels allein an, wenngleich nicht die Stiftung des Gottesreiches überhaupt, an der die göttliche Heiligkeit den wesentlichsten Antheil hatte. Nachdem die Erwählung aber einmal geschehen, trat die göttliche Heiligkeit in eine so wesentliche Beziehung zu Israel, dafs der Name: der Heilige Israels, eine der stehenden Bezeichnungen Gottes wurde. Der Rathschlufs der Erwählung war als ein unbedingter ausgesprochen worden. Mit dem Momente daher, wo Gott das Volk für immer verwarf, trat er in das Gebiet der Sünde herein, war er nicht mehr Jehovah, der Seyende, von dem jeder Wechsel, war er nicht mehr der Heilige, von dem der Wechsel von Licht und Finsternifs ausgeschlossen ist. Jac. 1, 17. Wie die göttliche Heiligkeit die Erfüllung jeder aus Gnaden gegebenen Verheifsung erfordert, weil Gott nicht ein Mensch ist, dafs er lüge, noch ein Menschensohn, dafs ihn gereue, das tritt recht deutlich hervor in der Stelle Ps. 89, 36.: „Gott hat geschworen bei seiner Heiligkeit: ich will David nicht lügen,

lügen, sein Same soll ewig seyn". Dann auch in dem: wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, wes ich mich erbarme, defs erbarme ich mich. Bei Gott kein Schein, keine Laune; er müfste sich selbst aufgeben, wenn er anders wollte, als er einmal gewollt. Auch Israels Sünde, so grofs sie immer seyn mochte, hob die Anforderung seiner Erlösung an Gottes Heiligkeit nicht auf. Denn Gott, der Allwissende, sah diese Sünde vorher, als er die unbedingte Verheifsung gab; ihm, dem Gotte der Geister alles Fleisches, kam sie nicht unerwartet. Er konnte die Sünder vertilgen, er mufste es, eben weil er heilig war, aber nimmer konnte er ganz Israel aufgeben, immer mufste er eine שְׁאֵרִית übrig lassen. Die Gröfse der Sünde war für ihn nur eine Aufforderung, die wirksamsten Mittel der Reinigung und Heiligung darzubieten; er würde unheilig seyn, wenn er nicht heiligte; denn dann hätte er ja nicht das seine zur Erfüllung seines Versprechens gethan, dem wegen der Beschaffenheit der menschlichen Natur durch äufsere Wohlthaten nur sehr wenig genügt wurde. Und that er diefs, so konnte es nie an einem Objecte seiner Gnade fehlen. Sodom ging zu Grunde, weil in ihm keine ἐκλογή vorhanden war; bei Israel konnte, weil Jehovah unendlich reicher ist als Elohim, dieser Fall nie eintreten. — Dafs nun hier die Erlösung Israels im Gegensatze gegen alles Verdienst (vergl. in Bezug auf das לְמַעַנְכֶם Deut. 9, 6.: „und du weifst, dafs nicht um deiner Gerechtigkeit willen der Herr dir gibt das gute Land") allein auf Gottes Wesen, seine Heiligkeit gegründet wird, war auf der einen Seite sehr demüthigend; es schlug alle menschlichen Ansprüche darnieder; auf der andern Seite aber auch sehr tröstlich; die geängsteten und zerschlagenen Herzen erkannten daraus, dafs ihr Heil gar nicht auf menschlichem Grunde beruhe, gar nicht durch ihres Volkes Sünden getrübt werde. — Auf den ersten Anblick scheint der Grund, den Gott hier für die Erlösung Israels anführt, ein sehr äufserlicher zu seyn. Es scheint so, als ob er durch ein aufser ihm liegendes, die her-

absetzenden Reden der Heiden, die nur, weil sie die tieferen Gründe der Sache nicht einsahen, solche Schlüsse aus ihr zogen, veranlafst worden sey, den früheren Rathschlufs der Vernichtung Israels aufzugeben. Allein man mufs den Gedanken wohl unterscheiden von seiner Form. Diese ist die populäre, diejenige, worin der Gedanke auch denjenigen zugänglich war, welche weniger geübte Sinne hatten. Der Schlufs der Heiden aus der Thatsache war vollkommen begründet. Dafs Israel Jehovahs Volk sey, daran zweifelten sie nicht; sie kannten die Thatsachen der Vergangenheit, welche diefs bezeugten; bis zu ihnen war die Kunde von den glänzenden Verheifsungen, den festen Eiden gedrungen, die er ihnen ertheilt. Wenn er nun auf einmal diefs Volk gänzlich verstiefs, wie sollten sie dann nicht auf den Gedanken kommen, dafs es mit der gerühmten Heiligkeit dieses Gottes nicht viel auf sich habe, der entweder versprochen habe, was er nicht halten könne, oder nicht halten wolle, was er versprochen, dafs er ihren Götzen, in denen sie nur ihre sündige Natur objectivirt hatten, vollkommen ähnlich sehe. So war also der Schlufs der Heiden durchaus unangreifbar, wenn ihre Voraussetzung richtig war, dafs Gott für immer (diefs ist bei dem: das Volk Jehovahs sind sie, und aus ihrem Lande sind sie ausgegangen, V. 20., hinzuzudenken) sein Volk verstofsen habe, und die thatsächliche Widerlegung des: für immer, war die einzig mögliche Art der Rechtfertigung Gottes. — Diese Ansicht, dafs nämlich das Reden der Heiden nur insofern in Betracht kommt, als es in der Sache selbst begründet war, dafs die letztere, das Wesen Gottes, den eigentlichen Grund enthält, bestätigt sich aus der Vergleichung der Stellen des Pentateuch, welche der Prophet vor Augen hat, Exod. 32., Num. 14. und Deut. 9. Auf den ersten Anblick freilich scheint es, als ob auch in ihnen Israels Erlösung als Werk der Willkühr dargestellt, und von dem göttlichen Wesen abgetrennt werde. Gott redet so, als habe er den festen Entschlufs gefafst, das Volk zu verderben, und scheint nachher nur durch das Zureden

Mosis, und durch das Vorhalten äufserlicher Gründe, der zu besorgenden Lästerungen der Heiden, veranlafst zu werden, sein Gericht auf die Sünder zu beschränken, und dem Volke die Fortdauer seiner Erwählung zuzusichern. Allein bei näherer Betrachtung zeigt es sich, dafs Gott zu bestimmtem Zwecke anfangs nur die eine Seite der Sache, dasjenige hervortreten läfst, was er nach der Nothwendigkeit seines Wesens thun würde, wenn der Bund und die Verheifsung nicht wäre. Dieser Zweck tritt an allen drei Stellen deutlich hervor, vergl. Exod. 32, 10.: „und jetzt lasse mir Ruhe, und entbrennen soll mein Zorn wider sie, und verzehren will ich sie, und machen will ich dich zum grofsen Volke". Ebenso Num. 14, 12., Deut. 9, 14. Der Versuchung Israels, als des Knechtes Gottes, geht die Versuchung des Knechtes Gottes, Moses, zur Seite, schon an dem äufseren Merkmale erkennbar, dafs er 40 Tage — die stehende Zahl der Versuchung in der Schrift — fastet, vgl. Deut. 9, 9. Diese Versuchung erreicht ihren Höhepunkt grade dadurch, dafs Israel in der Versuchung unterliegt. Seinem selbstsüchtigen Interesse das Volk aufzuopfern, sich an seine Stelle zu setzen, dazu erhielt Moses dadurch einen sehr scheinbaren Grund. Des Volkes Führer sollte in Allem versucht werden, wie das Volk. Deshalb läfst Gott nur die eine Seite seines Wesens hervortreten, stellt er sich so (ohne sich zu verstellen), als träte er selbst auf die Seite der Selbstsucht seines Knechtes. Ihm überläfst er es, die andere Seite seines Wesens hervorzuheben, und dafs er dieſs wirklich that, war seine Bewährung, die äufsere Manifestation derselben, das Siegel, was Gott ihr aufdrückte, das Leuchten seines Angesichtes. In der Art und Weise nun, wie Moses dieſs thut, zeigt es sich deutlich, dafs er den Vorwurf der Heiden nur insofern geltend macht, als er auf der Sache beruht. Denn er läfst daneben die Sache selbst nackt hervortreten, so z. B. Exod. 32, 13.: „Gedenke doch dem Abraham und dem Isaac und dem Israel, deinen Knechten, denen du geschworen hast bei dir und ge-

redet zu ihnen: mehren will ich euren Samen, u. s. w.". Deut. 9, 27.: „Gedenke deinen Knechten, Abraham u. s. w.; wende dich nicht zu der Härte dieses Volkes und zu seiner Bosheit und zu seiner Sünde. „Num. 14, 17.: „Jetzt werde doch grofs die Kraft des Herrn, wie du geredet: Jehovah, langmüthig u. s. w." — Dafs der Name Gottes auch hier sein Wesen bezeichnet, sofern es sich manifestirt, bedarf kaum der Bemerkung. Die Entheiligung bezieht sich nicht auf das Thun, sondern auf das Ergehen. Diefs zeigt das Vorhergehende. Absichtlich aber legt der Prophet Israel, was durch sein Ergehen, sein mit der Idee des Bundesvolkes streitendes Schicksal veranlafst worden, als Handlung bei. Denn sie trugen die Schuld dieser Lästerungen; ihr Ergehen war die nothwendige und natürliche Folge ihres Thuns; und so mufsten diese Lästerungen ihnen zur tiefen Demüthigung gereichen. Nicht die Heiden, sondern sie hatten den heiligen Gott in das Gebiet der Sünde herabgezogen.

V. 23. Und ich heilige meinen Namen, den grofsen, den entheiligten unter den Heiden, den ihr entheiligt habt in ihrer Mitte, und es erfahren die Heiden, dafs ich Jehovah bin, spricht der Herr, Jehovah, wenn ich mich heilige in euch vor euren Augen. Der in sich heilig seyende Gott wird heilig in seinem Volke, indem er diesem seine Heiligkeit mittheilt. Stellen, wie die unsrige, bilden das Fundament zur Erklärung des so gewöhnlich mifsverstandenen: geheiligt werde dein Name, in dem Gebete des Herrn, dessen Sinn kein anderer als der: Gott möge in der Welt heilig werden, wie er in sich heilig ist. Worin die Heiligung Gottes in Israel bestehe, das zeigt die folgende Aufzählung. Die Heiligkeit bezeichnet, weil die Freiheit von der Sünde, auch die Freiheit von ihren Folgen, dem Übel. So wird zuerst Israel von den Sünden befreit durch die Vergebung und durch die Wirkungen des Geistes, und dann folgt als Vollendung ihrer Heiligung die

Ertheilung des Heiles. So wird Gottes Name geheiligt. Was Gott in seinem Volke ist, das zeugt laut von dem, was er in sich ist, und wie die Heiden nun erkennen, dafs Gott der Heilige, so erkennen sie auch, dafs er Jehovah ist; denn das heilig seyn Gottes ist nur ein einzelner Ausfluſs seines Jehovah seyns. — Ein merkwürdiges Beispiel oberflächlicher Critik ist die Behauptung, man müsse statt des לְעֵינֵיכֶם lesen לְעֵינֵיהֶם. Dafs sich diese Lesart in manchen crit. Auctoritäten findet, beweist nichts weiter, als dafs es schon früher oberflächliche Critiker gab. Steht es fest, dafs der Vorwurf der Heiden auf der Sache beruhte, so auch zugleich, dafs Gott gegen Israel nicht weniger seine Ehre retten mufste, wie gegen sie. Die Beziehung auf beide wird gradeso wie hier verbunden C. 20, 41. 42.: „und ich werde geheiligt in euch vor den Augen der Heiden, und ihr erkennt, dafs ich Jehovah bin, wenn ich euch bringe in das Land Israel, in das Land, das ich meine Hand aufgehoben zu geben euren Vätern", vergl. V. 44.: „und ihr erkennt, dafs ich Jehovah bin, wenn ich mit euch thue wegen meines Namens.

V. 24. Und ich nehme euch aus den Völkern und sammle euch aus den Ländern, und bringe euch in euer Land. V. 25. Und ich sprenge über euch reines Wasser, und ihr werdet rein von allen euren Unreinigkeiten, und von allem euren Kothe (den Götzen) will ich euch reinigen. Hier zuerst die Grundlage aller Heiligung Gottes in seinem Volke, die Vergebung der Sünden, das Nehmen, welches allem Geben vorangehen mufs, vgl. zu Jerem. 31, 3. 4. Dafs auf die Mosaischen Reinigungen angespielt wird, und namentlich auf das Weihwasser, worin die Asche der rothen Kuh, das Gegenmittel gegen die gröfste aller Verunreinigungen, die durch Leichname, liegt am Tage, vgl. Num. 19, 17—19.: „Und man nimmt für den Unreinen von der Asche des verbrannten Sündopfers und thut darauf lebendiges Wasser in ein Gefäfs, und man nimmt Ysop,

und es taucht ihn in das Wasser ein reiner Mann, und besprengt das Zelt und alle Geräthe, und die Seelen, welche dort sind; — und es sprengt der Reine auf den Unreinen und entsündigt ihn", vgl. Ps. 51, 9. Die jetzt gangbare Auffassung solcher Beziehungen ist die: der Anspielende verwandle das Leibliche in das Geistliche; die richtige Ansicht dagegen: was im Gesetze Symbol ist, das braucht er als Bild. Er legt nicht hinein, sondern er legt aus. Einen Vorbeweis für diese Ansicht liefert schon die Thatsache, dafs diejenigen, welche, ohne von ihr auszugehen, Grund und Zweck der Reinigungsgesetze bestimmen wollen, sich in die gröfsten Ungereimtheiten verwickeln. Man lese nur z. B. den betreffenden Abschnitt in Michaelis M. R. (Th. 4. §. 207. ff.). Man wird selten eine solche Sammlung von Abgeschmacktheiten beisammen finden, wie in diesem halben Bande. Wie er auch die sonderbarsten Erklärungsgründe nicht verschmähte, zeigt z. B. §. 217., wonach Moses befohlen haben soll, verunreinigtes irdnes Geschirr zu zerbrechen, weil er dem irdenen Kochgeschirr, bei dem wegen der Zerbrechlichkeit mehr Verlust sey, nicht recht günstig gewesen. Von derselben Art ist alles Übrige, und dennoch, bei aller dieser Erfindsamkeit, bei diesem grenzenlosen Vertrauen auf die Geneigtheit seiner Leser, mufs Michaelis doch in §. 214. gestehen, dafs er für eine ganze Anzahl von Unreinigkeiten gar keinen Zweck, keinen „Polizeinutzen" aufzufinden wisse. Einen besonderen §. (213.) widmet er der Beantwortung der Frage: „warum ist von der Pest nichts verordnet? Verdiente diese Krankheit nicht vorzüglich im Gesetze mit einer Levitischen Unreinigkeit belegt zu werden, um die Ansteckung zu hindern?" Die Aufstellung dieser Frage ist als Regung des Gewissens zu betrachten. Ging Moses auf einen „Polizeinutzen" aus, so hätte er wahrlich die Pest und so manche andere ansteckende Krankheit mehr berücksichtigen müssen, wie Krankheiten, die entweder gar nicht ansteckend sind, und die von Michaelis erst in solche verwandelt wer-

den müssen, deren früheste Spuren sich erst Jahrtausende später nachweisen lassen, oder die doch, wie der Aussatz, jedenfalls so schwer anstecken, dafs der gewöhnliche Verkehr gar keine Gefahr bringt. Dafs die Gründe, wodurch er die Nichtberücksichtigung der Pest erklären will, höchst unzulänglich sind, versteht sich von selbst. — Das günstige Vorurtheil aber, welches wir also schon für die symbolische Bedeutung der Unreinigkeiten und der Reinigungen gewonnen haben, bestätigt sich vollkommen bei näherer Untersuchung. Durchgängig finden wir die äufsern Unreinigkeiten den geistlichen, die Mittel der äufseren Reinigung denen der innerlichen gleichgestellt, vgl. z. B. Num. 19, 20.: „ein Mann, der sich verunreinigt, und sich nicht entsündigt, die Seele ist ausgerottet aus der Gemeinde; denn das Heiligthum des Herrn hat er verunreinigt". An dem Unreinen wird ganz dasselbe gethan, wie an dem Sünder; die Opfer, die für ihn dargebracht werden, sind Sündopfer, חטאת, der Priester versöhnt ihn vor dem Herrn, vgl. z. B. Levit. 15, 15. Diejenigen, welche polizeiliche Zwecke annehmen, können sich hier nicht anders helfen, als durch die Annahme, Moses habe die Religion als Mittel zu seinen Zwecken benutzt. Michaelis behauptet dies auch in §. 212. ganz ungescheut. „Gott, der sich zum bürgerlichen Gesetzgeber der Israeliten herabliefs, nahm das allerkräftigste Mittel, die Religion, zu Hülfe". Wäre nun diese Behauptung richtig, so würde schon aus ihr allein folgen, dafs Moses nicht göttlicher Gesandter gewesen, eine Ansicht, zu deren Verbreitung das Werk von Michaelis überhaupt mehr gewirkt hat, als diejenigen, welche sie offen zur Schau trugen. — Diese Behauptung aber entbehrt alles Beweises. Von einem polizeilichen Zwecke findet sich nirgends auch nur die geringste Spur. Dagegen hat die symbolische Bedeutung die Analogie des gesammten symbolischen Charakters des Gesetzes für sich. Ein lebendiges Bewufstseyn um Sünde und Heiligkeit, und um die daraus hervorgehende Nothwendigkeit der Stellvertretung

und Entsündigung zu erwecken, das war der Zweck, den Moses überall verfolgt, und diesem Zwecke dienten auch die Reinigungsgesetze. Was an der äufseren Unreinigkeit, das wurde an der Sünde gethan, welche das mit der Symbolsprache vertraute Volk des A. B. um so leichter in ihrem Bilde erblickte, da ohnedem das Gethane ungereimt gewesen seyn würde. In Bezug auf eine der hervorstechendsten Arten Levitischer Unreinigkeit, den Aussatz, haben wir diefs schon S. 592. ff. nachgewiesen. In Bezug auf eine andere Art, grade diejenige, auf welche hier angespielt wird, die Verunreinigung durch Leichen, bemerkt Deyling, *Obss. III. p.* 70. ganz richtig: *inde judicare licet, quanta irregenitorum et peccatorum sit foeditas coram deo.* Die leiblich Todten sind das passendste Symbol der *νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις*, Eph. 2, 1. 5. Col. 2, 13., vgl. die Bezeichnung der Sünden als *νεκρὰ ἔργα*, Hebr. 9, 14. — Durch diese Bemerkungen erscheinen die Beziehungen auf die gesetzlichen Unreinigkeiten und Reinigungen in ihrer vollen Bedeutsamkeit. Es findet nicht eine willkührliche Übertragung vom Leiblichen auf das Geistliche statt, sondern vielmehr eine Ausdeutung des ursprünglich sich auf das Geistliche Beziehenden. Ezechiel verheifst hier nicht etwas Neues, sondern er nimmt nur die im Gesetze schon vorliegende Verheifsung auf und verkündet ihre vollkommne Realisirung. Das גִּלּוּלִים, eigentlich Koth, dann von den Götzen, doch nur insofern sie als Koth, unrein und verunreinigend betrachtet wurden.

V. 26. Und ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist will geben ich in euer Inneres, und ich entferne das Herz von Stein aus eurem Inneren, und gebe euch ein Herz von Fleisch, vgl. zu C. 11, 19.

V. 27. Und meinen Geist will geben ich in euer Inneres und machen, dafs ihr in meinen Geboten

wandelt, und meine Rechte bewahrt und thut, vgl. C. 11, 20.

V. 28. Und ihr wohnet im Lande, das ich euren Vätern gegeben, und werdet mir Volk, und ich werde euch Gott, vgl. 11, 20. Das: ihr werdet u. s. w. bezieht sich auch hier einzig und allein auf das Ergehen, sie sollen als Gottes Volk behandelt werden.

V. 29. Und ich erlöse euch von allen euren Unreinigkeiten, und rufe das Getreide und mehre es, und nicht verhänge ich ferner über euch Hunger. V. 30. Und ich mehre die Frucht des Baumes und den Ertrag des Feldes, damit euch nicht ferner treffe die Schmach des Hungers unter den Heiden, vgl. 34, 27. 29.

V. 31. Und ihr gedenket eurer Wege, der bösen, und eurer Thaten, welche nicht gut, und werdet euch selbst verekelt wegen eurer Sünden und eurer Greuel. V. 32. Nicht euretwegen thue ich's, spricht der Herr, Jehovah, das sey euch kund, schämet euch und erröthet ob eurer Wege, ihr Haus Israels.

Der Abschnitt Cap. 37, 22 — 28.

Auch Cap. 37. gehört noch zu dem grofsen Ganzen der Offenbarungen, welche dem Propheten in der Nacht vor Ankunft des Boten mit der Nachricht von Jerusalems Zerstörung zu Theil wurden, und welche sich sämmtlich in dem einen Zwecke vereinigen, der Verzagtheit und Verzweifelung des Volkes entgegenzuwirken. Das Cap. enthält ein doppeltes, jedoch eng zusammengehörendes Wort Gottes; in dem ersten Theile, V. 1—14., wird Israels Herstellung als Bundesvolk, in dem zweiten Israels Herstellung als Brudervolk angekündigt.

Bei dem ersten Theile entsteht zuerst die Frage über sein Verhältnifs zu der Lehre von der Auferstehung der Todten. Dafs der Prophet von ihr das Bild entlehne, und dafs sie daher nicht blofs ihm bekannt war, sondern auch bei dem Volke als unzweifelhaft gewifs galt, kann als allgemein zugestanden betrachtet werden. *Observandum est insuper* — bemerkt Parcau, *Comment. de immortal. p.* 109. — *eorum* (des Jesaias und Ezechiel) *sermones ad usus publicos fuisse destinatos; ex quo consequitur hanc resurrectionis doctrinam ea aetate vulgo ita notam fuisse, ut facilis, perspicua et quodammodo popularis imago inde posset desumi.* Doch darf man dabei nicht stehen bleiben. Man mufs hinzunehmen, dafs die Idee, welche durch das Bild ausgedrückt wird, ihre vollständige Realisirung erst in dem Eintreten der Sache findet, von der das Bild entnommen ist, dafs das Bild also nicht blofs von der Sache ausgeht, sondern auch in die Sache zurückkehrt. So wahr Gott Gott ist, das ist die Idee, so wahr mufs in seinem Reiche jedes Vergehen zugleich Entstehen, jeder Tod Durchgang zum Leben seyn, und diese Idee ist es ja, worauf die Sicherheit einer seligen Auferstehung allein beruht, die eben wegen dieser Idee feststehen würde, wenn sie auch kein ausdrückliches Schriftwort für sich hätte.

Grotius, nach seiner verflachenden Manier, meint, der Prophet rede hier blofs von einer *mors civilis* und *vita civilis*. Diefs läfst sich nun schon von vornherein nicht denken. Der Kern und Mittelpunkt des Schmerzes wäre dann bei dem Troste ganz aufser Acht gelassen. Dafs Israel nicht mehr Volk war, darüber trauerten diejenigen, welche überall allein das Object prophetischer Tröstungen sind, nur deshalb, weil sie darin den thatsächlichen Beweis erblickten, dafs Israel nicht mehr Bundesvolk, dafs Gott nicht mehr in seiner Mitten. Und dann läfst sich ja von einem Propheten, der immer die innerliche und geistliche Wiederherstellung, die Verwandlung des steinernen Herzens in ein fleischernes, so sehr hervorhebt, und

die

die äufserliche Wiederherstellung nur als Zugabe, nur als Reflex der inneren betrachtet, nicht erwarten, dafs er hier, seines Berufes vergessend, als ein gemeiner Patriot aufgetreten seyn sollte. Das Gegentheil läfst sich aber auch aus dem Abschnitte selbst schlagend darthun. In der Deutung des Gesichtes in V. 12—14. wird in Bezug auf die Wiederherstellung ein doppeltes Moment unterschieden. 1. Die Zurückführung nach Canaan, symbolisirt durch die Öffnung der Gräber, das Zusammenkommen der dürren Gebeine, und ihre Bekleidung mit Fleisch und Haut, so dafs die früheren Gebeine wieder in Leichname verwandelt werden, in denen kein Lebensgeist ist. 2. Die Belebung dieser geistlichen Leichname durch den Geist Gottes, welcher jener frühere Act nur als Vorbereitung diente, an und für sich betrachtet werthlos und kein Object prophetischer Verkündung. Dieses zweite Moment wird symbolisirt durch die Ertheilung des niederen Lebens, als deren Medium in der Vision, die ihrer Natur nach alles versinnlichen mufs, die Anhauchung durch den Wind, das natürliche Symbol des niederen und des höheren Lebensgeistes, von allen Völkern und in allen Sprachen der alten Welt als solches erkannt — der Heiland haucht die Jünger an zum Zeichen der Ertheilung des Geistes, beim Pfingstfeste ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας, Act. 2, 2., mit Anspielung auf unsere Stelle, welche in dem wesentlichsten Zusammenhange mit dieser Begebenheit steht, vgl. auch Joh. 3, 8. — erscheint. Dieser Wiederbelebung durch den Geist Gottes folgt dann der wahre und sichere Besitz des Landes des Herrn — das: ich mache euch ruhen auf eurem Lande, in V. 14., wohl zu unterscheiden von dem: ich bringe euch in das Land Israel, in V. 12. —, der volle Genufs aller Güter und Gaben des Herrn, die nur seinem Volke, dem von seinem Geiste beseelten, ertheilt werden können. Aus der also mit Sicherheit ausgemittelten Bedeutung des Lebens, können wir auf die Bedeutung des Todes zurückschliefsen. Die Wegführung des Volkes

ins Exil, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, ist nicht der Tod, sie ist nur das Zeichen des Todes, das Übergehen des Leichnams in Verwesung. Der Leichnam war schon vorher vorhanden. Das Lebensprincip Israels, als Volkes Gottes, war der Geist Gottes. In Einzelnen war dieser noch vorhanden, aber Individuen fasst der Prophet hier nicht ins Auge; sein Blick ist auf das Ganze der Gemeinde des Herrn gerichtet. Hier trat ihm, hier trat den mit ihm Trauernden überall der geistliche Tod entgegen, und wie der Übergang von ihm zum Leben, wie die geistliche Wiedergeburt des Volkes durchaus ausser allen Grenzen menschlicher Wahrscheinlichkeit lag, weil menschliche Mittel dazu so gar nichts vermochten, weil es unmöglich ist, dass ein steinernes Herz sich durch eigne Kraft in ein fleischernes Herz verwandle, darauf weist die Frage des Herrn in V. 3.: „Du Menschensohn, werden diese Gebeine wieder aufleben", mit der Antwort des Propheten: „o Herr, du weisst es", hin. Ehe Gott durch den Propheten das Leben verheisst, muss dieser erklären, dass er aus sich selbst nichts von diesem Leben wisse, dass es über der natürlichen Ordnung der Dinge liege. — Aus diesen Bemerkungen erhellt, dass der ganze Abschnitt Messianisch ist, dass nur in Christo und der durch ihn vermittelten Ertheilung des Geistes die volle Erfüllung der in ihm enthaltenen Verheissung zu suchen, und dass diese Erfüllung eine noch immer fortgehende ist, überall da hervortritt, wo in seiner Gemeinde Leben aus dem Tode hervorgeht, bis zu der endlichen Vollendung, wo der Tod ganz verschlungen wird in den Sieg.

Der zweite Theil beginnt mit einer symbolischen Handlung, gleichviel, ob blos innerlich, oder auch äusserlich vorgenommen, wahrscheinlich aber, nach den übrigen Analogien bei dem vorwiegend innerlichen Ezechiel, das erstere. Der Prophet, den Herrn repräsentirend, nimmt zwei Hölzer — Stäbe, und nicht Tafeln, wie aus Num. 17, 17. 18. hervorgeht, aus welcher Stelle die Form der symbolischen Handlung geflossen ist.

Auf das eine schreibt er den Namen Judahs und seiner Consorten, der Theile von Israel, die sich ihm angeschlossen, Benjamin, Levi, Simeon und die Frommen, die zu verschiednen Zeiten aus dem Reiche der zehn Stämme in das Reich Judah übergegangen; auf den andern den Namen Ephraim, mit den übrigen, die mit diesem herrschenden Stamme zu einem Reiche verbunden waren. Diese beiden Stäbe drückt er dann mit fester Hand zusammen, die in Zukunft durch Gottes Gnade zu bewirkende Einigung der in der Vergangenheit durch des Volkes Sünde getrennten Reiche symbolisirend. Die Erklärung in V. 21—28. geht gewissermafsen über das Symbol hinaus. Sie beschränkt sich nicht auf das dafs der Vereinigung, sondern sie gibt zugleich die begleitenden Umstände und die segensreichen Folgen derselben an, und weist hin auf die Person des grofsen Königs, welcher der Vermittler der Einheit, der Spender des Segens für beide seyn soll. Ganz natürlich; denn erst in diesem Zusammenhange erscheint das dafs in seiner rechten Bedeutung. Die Vereinigung zu einem Brudervolke kann nur als Ausflufs und Theil einer Erneuerung des gesammten Zustandes in Betracht kommen.

V. 22. Und ich mache sie zu einem Volke auf den Bergen Israels, und ein König wird ihnen Allen König seyn, und nicht werden sie mehr seyn zwei Völker, und nicht getheilt ferner noch in zwei Reiche, vgl. 34, 23.

V. 23. Und nicht werden sie sich ferner verunreinigen durch ihre Greuel und durch ihre Scheusale, und durch alle ihre Sünden, und ich erlöse sie von allen ihren Wohnorten, da sie gesündigt haben, und reinige sie, und sie werden mein Volk und ich werde ihr Gott. Die Erlösung von den Wohnorten geschieht nicht räumlich, sondern geistlich, dadurch, dafs alle Spuren der Sünde

zuerst aus dem Herzen, und dadurch auch aus der Umgebung ausgetilgt werden. So wird das Land durch die Kraft des Herrn in ein anderes Land, aus einem sündigen in ein heiliges verwandelt, wie früher durch die Schuld des Volkes aus einem heiligen in ein sündiges.

V. 24. Und mein Knecht David ist König über sie, und ein Hirt wird ihnen Allen seyn, und in meinen Rechten werden sie wandeln, und meine Rechte bewahren und thun. Die Verheifsung des einen Königs in V. 22. wird hier näher bestimmt. Es ist der grofse König aus Davids Stamm, und somit treten alle herrlichen Verheissungen, welche David, und in ihm dem Reiche Gottes gegeben worden, wieder ins Leben.

V. 25. Und sie wohnen in dem Lande, welches ich meinem Knechte Jakob gegeben, worin ihre Väter gewohnt haben, und es wohnen darin sie und ihre Söhne und ihrer Söhne Söhne bis in Ewigkeit, und David, mein Knecht, ist Fürst ihnen in Ewigkeit. Dafs das erste לְעוֹלָם in seiner ganzen Strenge zu nehmen ist, zeigt schon das zweite לְעוֹלָם, vgl. p. 547.

V. 26. Und ich schliefse ihnen einen Friedensbund, ein ewiger Bund wird bestehen mit ihnen, und ich gebe sie und mehre sie, und gebe mein Heiligthum in ihre Mitte in Ewigkeit. Das: ich gebe sie und mehre sie, wird von Vénema richtig erklärt durch: *dabo eos multiplicatos.* Angespielt wird auf die Verheifsung an Abraham, Gen. 17, 6.: „und ich gebe dich zu Völkern, und Könige werden von dir ausgehen". Dafs der Prophet unter מִקְדָּשׁ nicht an ein äufseres Gebäude als solches denkt, sondern dafs ihm die Gegenwart des Herrn unter seinem Volke das allein Wesentliche in dem Begriffe des Heiligthums ist, erhellt aus C. 11, 16.

V. 27. Und es ist meine Wohnung über ihnen, und ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk.

Bei dem מִשְׁכָּן an eine äufsere Wohnung zu denken, geht schon wegen des: über ihnen, nicht an. Angespielt wird auf Exod. 25, 8.: „und sie machen mir ein Heiligthum (מקדש) und ich wohne unter ihnen"; vgl. Levit. 26, 11. Jene Verheifsung — deutet der Prophet an — sieht erst in Zukunft ihrer vollen Erfüllung entgegen; erst in ihr wird Gott auf die wahrhaftigste Weise unter seinem Volke seyn, der Unterschied von Himmel und Erde aufgehoben werden. Die Zerstörung des äufseren Tempels ist also kein Grund des Schmerzes. Die Erfüllung findet Vitringa *Obss. I. 4. p.* 161. mit Recht in der *inhabitatio dei in medio populi per filium et spir. s.*; vgl. Joh. 1, 14., wo in dem ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν der fleischgewordene λόγος als der wahre מִשְׁכָּן Gottes dargestellt wird, mit Beziehung auf dieselbe Stelle des Exod., welche der Prophet vor Augen hat; Apoc. 21, 3., 1 Cor. 3, 16., 6, 19., wo die Gläubigen wegen der Einwohnung des Geistes Christi als der Tempel Gottes bezeichnet werden.

V. 28. Und es erkennen die Heiden, dafs ich, Jehovah, Israel heilige, indem mein Heiligthum unter ihnen ist in Ewigkeit. Heiligen heifst, dem Zusammenhange theils mit der Sünde, theils mit ihren Folgen, dem Übel entnehmen. Hier wird auf das letztere gesehen, weil nur dieses in die Augen der Heiden fällt; das erstere aber wird dabei als die nothwendige Grundlage vorausgesetzt. Der Gegensatz zwischen Gott und seiner Gemeinde ist aufgehoben; er ist auf die realste Weise in ihrer Mitte gegenwärtig; so kann kein Übel sie ferner treffen; denn eben weil die Differenz zwischen ihr und Gott aufgehoben worden, würde Gott in ihr entheiligt werden. Wie er heilig in sich ist, so ist er nun auch heilig in Israel, vgl. 39, 7.: „und meinen heiligen Namen will ich kund thun inmitten meines Volkes Israel (mein heiliges Wesen in seiner Mitte offenbaren) und nicht will ich entweihen meinen heiligen Namen ferner, und erkennen sollen die Heiden, dafs ich, der Herr, heilig bin in Israel". Ange-

spielt wird auf die Verheifsungen der Heiligung Israels im Pentateuch, vgl. z. B. Levit. 20, 8. 21, 23. 22, 31—33. Diese waren bisher nur sehr unvollkommen in Erfüllung gegangen, weil Israel durch seine Schuld Gott nicht heiligte, und also auch nicht als heiliges Volk behandelt werden konnte. Wie eng diefs beides zusammenhing, zeigt z. B. Levit. 22, 32.: „und nicht entweihen sollt ihr meinen heiligen Namen, und ich will geheiligt werden inmitten der Kinder Israel, ich, der Herr, der euch heiligt". In Zukunft nun wird Gott selbst durch die reichere Ertheilung der Vergebung, und durch die reichere Ausgiefsung des Geistes bewirken, dafs die Bedingung vollkommen vorhanden ist, und somit wird auch die Folge vollkommen eintreten. Eine Verheifsung, deren Enderfüllung aufserhalb der Grenzen dieser sündigen Welt liegt, eben weil sie die Idee in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Tiefe umfafst, doch also, dafs die Keime derselben, deren vollkommene Entwickelung unausbleiblich ist, weil die Verheissung auf der Idee ruht, schon vollständig vorhanden sind.

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.

Neue Verlagswerke von Ludwig Oehmigke in Berlin.

Arndt, Fr., (Prediger an der Parochialkirche in Berlin) Das christliche Leben. Dreizehn Predigten in der Trinitatis-Zeit 1834 gehalten. gr. 8. geh. 20 Sgr. (16 gGr.)

Conard, C. L., Predigten über die Bekehrung des Apostels Paulus. gr. 8. 27 Bogen. Preis 1 Thlr. 5 Sgr. (1 Thlr. 4 gGr.)

Der würdige Herr Verfasser sagt in der Vorrede: Mein Endzweck bei der Predigt des Evangeliums ist allein Verherrlichung des Herrn, Erbauung meiner Gemeinde, Befestigung und Förderung derselben in christlicher Erkenntniß und Gottesfurcht. — Möge dieser Endzweck erreicht worden seyn bei Allen, welche diese Vorträge gehört haben, und möge er erreicht werden bei Allen, welche sie lesen.

Desselben: Der verlorne Sohn. Zwölf Predigten über Evangelium Luc. Cap. 15. V. 11 — 31. gr. 8. brochirt. 25 Sgr. (20 gGr.)

Wenn eine ernste Lektüre und Beschäftigung mit Gottes Wort sich vorzüglich für eine Zeit, wie die gegenwärtige, eignet, so dürfen wir wohl hoffen, daß diese Predigten eine nicht unwillkommene Erscheinung seyn werden, und empfehlen sie Allen, denen die Tröstungen und Ermunterungen des Evangeliums ein wahres Herzenbedürfniß sind, mit der Ueberzeugung, daß sie dieses Buch nicht ohne Erbauung und Segen lesen werden.

Von demselben, als Kanzelredner so sehr beliebten und geschätzten Herrn Verfasser erschienen etwas früher:

Predigten über gewöhnliche Perikopen und Texte. 5 Bde. gr. 8. 7 Thlr. 15 Sgr. (5 Thlr. 12 gGr.)

Hiermit ist diese schätzbare und so allgemein beifällig aufgenommene Predigt-Sammlung geschlossen. Alle 5 Bände zusammen enthalten so viel Predigten, daß nunmehr für jeden Sonn- und Festtag deren zwei vorhanden sind. Ein beigefügtes Hauptregister dient zur leichteren Aufsuchung der einzelnen Predigten.

Wahrheit zur Gottseligkeit in zwanzig Predigten von Friedrich von Tippelskirch, Preußischer Gesandtschafts-Prediger in Rom; elegant broschirt 1 Thlr.

Der Herr Verfasser schließt die Vorrede mit den Worten: Dieses schwache Zeugniß von dem Herrn sey ein Gruß der innigsten Liebe allen denen, welche hier mit uns in der Fremde an heiliger Stätte Stunden in dem Herrn verlebt haben, in gemeinschaftlicher Anbetung und Betrach-

tung seines heiligen Wortes; — es sey ein Gruß auch an die Kirche des theuren Vaterlandes, für deren beständigen Dienst er seine Kräfte zu verwenden wünscht, sobald ihr Ruf an ihn ergeht.

Luther, Dr. M., Acht Predigten wider die Schwarmgeister, gehalten im Jahre 1522, unmittelbar nach seiner Rückkehr von der Wartburg. Mit einer geschichtlichen Einleitung (von Dr. Meyerhoff). gr. 8. geh. 7½ Sgr. (6 gGr.)

Schulz, E. S. F., Sammlung geistlicher Reden, bei Taufen, Konfirmationen, Trauungen, Beerdigungen, Proselyten-Taufen, bei Eröffnung neuer Schulen, bei der Einweihung eines neuen Begräbnißplatzes, bei Jubiläums-Feiern, Stadtverordneten-Wahlen und bei Feier des heiligen Abendmahls gehalten. gr. 8. 1 Thlr 5 Sgr. (1 Thlr 4 gGr.), auf Schreibpapier 1 Thlr. 10 Sgr. (1 Thlr. 8 gGr.)

Der am hiesigen Orte als Prediger wirksame Verfasser gibt hier eine vollständige Sammlung von geistlichen Amtsreden jeder Art. Es sind dieselben nicht bloß den Geistlichen zu empfehlen, welche daraus eine heilsame Anweisung für die Verrichtung ihrer mannichfachen Amtsreden schöpfen können, sondern eben so sehr werden sie sich den Gemeindegliedern nützlich erweisen, welche ihre inneren Verhältnisse im Lichte des göttlichen Wortes betrachten und für eine fromme, gesegnete Führung derselben sich anregen wollen.

Ein zweiter Theil dieser Reden erscheint binnen Kurzem.

Paläographie als Mittel für die Sprachforschung zunächst am Sanskrit nachgewiesen von Dr. Richard Lepsius in Paris, corresp. Mitgliede des Archäologischen Instituts in Rom. 1834. geheftet. Preis 1 Thlr.

Langbecker, E. C. G., Das deutsch-evangelische Kirchenlied. Ein Denkmal der dritten Jubelfeier der Augsburgischen Confession. gr. 8. geh. 25 Sgr. (20 gGr.)

Lebens- und Bekehrungs-Geschichte des Doktors der Rechte F. D...., eines am 30. September 1817 zu Aarwangen im Canton Bern hingerichteten Diebes und Mörders. Von ihm selbst im Gefängniß geschrieben. Aus dem Französischen übersetzt von F. A. T...l. Mit einer Vorrede von J. E. Hitzig. 8. 22½ Sgr. (18 gGr.)

In Hitzig's criminalistischer Zeitschrift war ein Auszug aus dieser höchst merkwürdigen und seltenen, im Original als christliche Erbauungsschrift dem Publicum mitgetheilten Selbstbiographie gegeben worden, welcher aber nur das für den Juristen Interessante derselben enthält. Mehrere würdige Gottesgelehrte waren der Meinung, daß ihre vollständige Uebersetzung mannichfachen Segen verbreiten könne, und hierdurch angeregt, hat sich ein junger Theologe derselben unterzogen.